Zeitschrift
für die
neutestamentliche Wissenschaft
und
die Kunde des Urchristentums

herausgegeben von

D. ERWIN PREUSCHEN

1905

Sechster Jahrgang — Heft 2

Inhalt:

Alfred Töpelmann
(vormals J. Ricker'sche Verlagsbuchhandlung)
(Südanlage 4) **Giessen** (Hessen)
1905

Für Grossbritannien und seine Kolonien:
Williams & Norgate, 14 Henrietta Street, Covent Garden, **London** W. C.
Für Amerika: **G. E. Stechert & Co.**, 129—133 West 20th St., **New York**

Preis des Jahrgangs (4 Hefte von je etwa 6 Bogen Umfang) 10 Mark

Als 22. Heft der ganzen Reihe ausgegeben am 7. Juni 1905

Die

„Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums"

erscheint jährlich in 4 Heften in der Stärke von je etwa 6 Bogen zum Preise von 10 Mark. Die Hefte werden im Februar, Mai, August und November ausgegeben. Einzelne Hefte sind nicht käuflich.

Alle Manuskripte und auf den Inhalt der Zeitschrift bezüglichen Mitteilungen werden an den mitunterzeichneten Herausgeber, D. **Erwin Preuschen** in **Darmstadt,** Karlstraße 43, erbeten. Herausgeber und Verlagsbuchhandlung ersuchen dringend darum, die Manuskripte in druckreifem Zustande einzuliefern. Die Zeitschrift wird in der neuen Rechtschreibung hergestellt.

Beiträge werden mit 16 Mark für den Bogen honoriert.

Die Zeitschrift bringt grundsätzlich keine Rezensionen. Unverlangt eingehende Rezensionsexemplare haben keinen Anspruch auf Rücksendung.

Die Herren Mitarbeiter erhalten von ihren Beiträgen 15 Sonderabzüge mit den Seitenzahlen der Zeitschrift kostenlos. Eine größere Anzahl von Sonderabzügen kann nur nach rechtzeitiger Mitteilung eines solchen Wunsches, am besten an die Verlagsbuchhandlung, hergestellt werden. Diese werden mit 15 Pfg. für den einzelnen Druckbogen oder dessen Teile berechnet.

Anderweitiger Abdruck der für die Zeitschrift bestimmten Abhandlungen oder ihre Übersetzung innerhalb der gesetzlichen Schutzfrist ist nur mit Genehmigung des Herausgebers und der Verlagsbuchhandlung gestattet.

Der Herausgeber. *Die Verlagsbuchhandlung.*

Die Entstehungszeit der Apokalypse Mose.

Von **Richard Kabisch** in Ütersen.

Die mit der Vita Adami so eng verwandte Apokalypse Mose wurde zuerst von Tischendorf als ntl. Apokryphon herausgegeben (Apocalypses apocryphae 1866). In dem Vorwort äußerte jedoch der Herausgeber sogleich, daß er einen rein jüdischen Ursprung nicht für ausgeschlossen halte. Seitdem ist sie von Preuschen in seiner Untersuchung über die gnostischen Adamschriften für ein Erzeugnis sethitischer Gnosis erklärt und mit den übrigen dahin gehörigen Schriften, die er aus dem Armenischen übersetzte, als ein Bestandteil der sethitischen Bibel angesehen worden, während Kautzsch sie seinen atl. Pseudepigraphen einverleibte und Fuchs manche wichtigen Argumente für ursprünglich jüdische Abfassung beibrachte.

Mir scheint von Preuschen, wenn ich auch sein letztes Ergebnis nicht teilen kann, soviel Beachtenswertes gesagt zu sein, daß eine erneute Untersuchung der Frage wohl am Platze wäre. Und zwar gewinne ich, um es vorweg zu sagen, den Eindruck, als enthalte unser Buch, zum Unterschied von den andern „gnostischen Adamschriften" eine ziemlich alte, rein jüdische Sage, die dann — und zwar schon in schriftlicher Fixierung —, den Anlaß gegeben zu der gnostisierenden Fortbildung, die wir in den übrigen ausgeprägt finden.

1. Die Verwandtschaft des ganzen Schriftenkreises erhellt auf den ersten Blick. Ihre gemeinsame Überlieferung in armenischer Sprache und spätere Vereinigung in einer Handschrift, die bei Preuschen als äußeres Motiv mitgewirkt hat, sie gemeinsam zu untersuchen, beweist immerhin dies, daß sie seit langer Zeit eine gemeinsame Geschichte gehabt haben. Dem steht ebenso äußerlich die Tatsache gegenüber, daß die πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας in der griechischen Form auch abgesondert überliefert ist und auch zu anderen Fortbildungen (z. B. in der lat. Vita Adami) Anlaß gegeben hat. Ebensowenig ist natürlich aus der bloßen Tatsache, daß diese sämtlichen Schriften sich mit den Protoplasten be-

schäftigen, etwas zu folgern; denn die Menge dieser Schriften ist sehr groß. Preuschen selbst weist S. 48 auf die zahlreichen jüdischen Adamlegenden hin. Die christlichen sind ebenso reichhaltig. Rein religiöse Fragen, die sich in dem Gebiete der Theodicee bewegen, haben sowohl dem Judentum wie dem Christentum die Vertiefung in diese Stoffe immer wieder nahe gelegt. Im IV. Esra klingen sie an (3, 4ff. 4, 3f. 4, 28ff. u. ö.), die Apk. Bar. zeigt ihre Spuren (4, 3. 23, 4. 48, 42ff. u. ö.); im Buch der Jubiläen werden sie bereits zu so breiter Legende ausgesponnen, daß dieser Abschnitt allein (Kap. 3 und 4), als selbständige Schrift verbreitet, den gnostischen Adamschriften ebenbürtig sein würde. Auch die schriftstellerische Einkleidung als Moseapokalypse liegt dort vor, so daß Tischendorf, wenn er vermutete (a. a. O. S. X), das Buch sei ursprünglich als Teil eines größeren Ganzen gedacht, wohl an ein haggadisches Werk nach Art der kleinen Genesis gedacht hat (vgl. auch seine Bemerkungen in den Stud. u. Krit. 1851 S. 433). Auf der andern Seite steht die christliche Fortbildung dieser Legenden bis zu dem großen Adamroman, den Dillmann glaubte mit Ephraem Syrus in Verbindung bringen zu sollen[1], der nur als Niederschlag eines weit verbreiteten Sagenkreises verstanden werden kann, wie denn der Verfasser ausdrücklich auf ein reiches Quellenstudium hinweist und andere Formen der Überlieferung bekämpft (a. a. O. S. 100, 132 u. ö.). Vgl. auch Harnack, Gesch. d. altchr. Litt. I 2 S. 856 Nr. 66 a—f.

Bei dieser Sachlage wird jede Schrift und so auch die πολιτεία Ἀδὰμ καὶ Εὔας, die in mancher Beziehung von besonderer Wichtigkeit ist, trotz ihrer armenischen Geschichte, einzeln geprüft werden müssen, ehe man sich entscheidet, wohin man sie einzuordnen hat.

2. Bezüglich des Textes hat Preuschen mit so einleuchtenden Gründen seine Vermutung belegt, der Armenier habe das Leben A. u. E. aus einer griechischen Vorlage übersetzt, daß man das wird als erwiesen bezeichnen können. Über den jetzt vorhandenen griechischen Text, der gedruckt außer bei Tischendorf teilweise noch bei Ceriani (Monumenta V 1) vorliegt, — Fuchs hat außerdem noch zwei Handschriften, die er E[1] und E[2] nennt, benutzt, — bemerkt Preuschen mit Recht, er könne geglättet sein. Die bei Tischendorf als C bezeichnete Fassung ist ein Beispiel für äußerst freie Behandlung des Textes, so sehr, daß man auf ein Sagengebiet schließen möchte, das auch mündlich viel überliefert wurde, so daß sich der Abschreiber vielfach seinem Text

[1] Das christliche Adambuch des Morgenlandes. Aus dem Äthiopischen mit Bemerkungen übersetzt. Göttingen 1853. S. 10.

gegenüber unabhängig fühlte. Trotzdem kann man als höchst wahrscheinlich bezeichnen, daß der griechische Text nicht nur das Bindeglied zwischen dem hebräischen und dem armenischen gebildet hat, sondern daß er auch in der uns überlieferten Form gegenüber dem Armenier die ursprünglichere Fassung darstellt. Dafür zunächst einige Belege.

Nach Evas Traum vom Tode Abels heißt es, Gott habe dem Erzengel Michael geboten: ‚εἰπὲ τῷ Ἀδὰμ ὅτι τὸ μυστήριον ὃ οἶδας μὴ ἀναγγείλῃς Κάϊν τῷ υἱῷ σου, ὅτι ὀργῆς υἱός ἐστιν. ἀλλὰ μὴ λυποῦ· δώσω σοι γὰρ ἀντ᾽ αὐτοῦ ἕτερον υἱόν, οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ· σὺ δὲ μὴ εἴπῃς αὐτῷ μηδέν.‘ Hier liegt eine gewisse Dunkelheit vor in dem Satz: „der wird dir alles zeigen, was du mit ihm machen sollst; du aber sage ihm nichts." Gemeint ist vermutlich: er wird dir zeigen, was du mit dem Kain machen sollst; du aber sage ihm (dem Kain) nichts. Und es wird angespielt sein auf andere Bestandteile der Sage, vielleicht auf die Verbannung des Kain u. dgl., worüber Adam dem Kain nichts sagen soll, bis das Erscheinen des frommen Seth ihm Fingerzeige geben wird. Solche Anspielungen auf Züge, über die man Deutliches nur aus andern Büchern gewinnen kann, sind ja in den Schriften dieser Art außerordentlich häufig. Die meisten griechischen Abschreiber haben jedenfalls mit unserer Stelle nicht viel anzufangen gewußt, weil sie in dem Buch selbst keinen Aufschluß findet, das zeigt ihre Unsicherheit in der Wiedergabe. D, A, E haben hinter δηλώσει das σοι weggelassen, B, D, E hinter ποιήσῃς das αὐτῷ. Worauf es aber ankommt: das ποιήσῃς ist von allen gleichmäßig bezeugt (C liest ὅσα ἂν ποιήσῃς). — Dagegen der Armenier (nach Preuschen) schreibt: „Gott wird dir an Stelle deines Sohnes Abel einen andern Sohn geben, der auch alles erzählen wird, was ich tue (in einer Handschrift ‚was er tut‘)." Da ist die Schwierigkeit beseitigt. Seth erscheint nun einfach als Offenbarer der geheimen Dinge, die Gott tut. Als solcher tritt er in unserm Buch in der Tat auf, indem er Zeuge der Behandlung wird, die der Seele des abgeschiedenen Adam durch Gott zu teil wird, auch andere Weisungen empfängt, die in dies Gebiet fallen. Das macht den Eindruck, als habe der Übersetzer aus Harmonisierungsgründen den Text zurecht gemacht und seine Unebenheit beseitigt. Für das ἀντ᾽ αὐτοῦ (d. i. Κάϊν) ist bei dem Armenier „an Stelle deines Sohnes Abel" eingetreten, nach Gen 4, 25. Auch sonst finden wir, daß der Armenier auf den Bibeltext mehr Rücksicht nimmt. So heißt es bei Erwähnung des göttlichen Verbotes Apoc. Mos. 7: περὶ δὲ ἑνὸς ἐνετείλατο ἡμῖν μὴ ἐσθίειν ἐξ αὐτοῦ, δι᾽ οὗ καὶ

ἀποθνήσκωμεν. Der Armenier liest: „Nur von einem Baume gebot er uns, nicht zu essen. Und er sprach zu mir: ‚Wenn ihr von ihm esset, so werdet ihr des Todes sterben.'" Dort scheint die frische Darstellung des Sagenerzählers vorzuliegen, hier zugleich die prüfende Vergleichung mit dem Bibeltext.

Deutlicher noch ist die größere Zuverlässigkeit des griechischen Textes in folgendem Fall. Der schon erwähnte Satz bezüglich der Engel, die Eva bewachten, lautet bei dem Armenier ganz anders. Es heißt dort (Preuschen S. 9,4): „Und es nahte jene Zeit heran, als Engel auf eure Mutter Eva schauten, um sie zur Anbetung vor den Herrn zu bringen." Dies hat Preuschen zu der Äußerung veranlaßt, die Verheißung der Schlange, nach Genuß der Frucht würden sie die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen (Arm S. 13, 6), sei unklar. Die Inkongruenz liegt aber nur an dem Armenier infolge deutlicher Umgestaltungen des ursprünglichen Wortlauts. Bei der ersten Stelle hat er entweder die Tendenz gehabt, die Würde der Protoplasten zu steigern[1], oder er hat falsch übersetzt, oder — das Wahrscheinlichste — es hat beides zusammengewirkt. Man lese den Gr: ‚ἤγγισεν δὲ ἡ ὥρα τῶν ἀγγέλων τῶν φυλασσόντων (D τοὺς ἀγγ. τοὺς διατηροῦντας) τὴν μητέρα ὑμῶν τοῦ ἀναβῆναι καὶ προσκυνῆσαι τὸν κύριον' und den Arm: „Und es nahte jene Zeit heran, als Engel auf eure Mutter schauten, um sie zur Anbetung vor den Herrn zu bringen." Durch leise Verschiebung des φυλάσσειν, „beaufsichtigen", zu dem Sinne von „auf sie schauen, um sie zu veranlassen" ist es möglich geworden, μήτηρ als Subjekt des ἀναβῆναι zu denken. Dem Text brauchte nur wenig Gewalt angetan zu werden, um das zu erzielen, und die Tendenz genügte, um es zu rechtfertigen. Daß aber eben der Arm den Text verschoben hat, der Gr ihn richtig bringt, zeigen sogleich die folgenden Sätze. Es ist nämlich nun der Zweck, um dessentwillen die Engel, die Stunde der Auffahrt und Anbetung überhaupt erwähnt wurden, verloren gegangen. Der Zweck war, die Isolierung der Eva und damit die Möglichkeit, daß sie vom Satan betört wurde, zu begründen. Deswegen mußten die Engel, denen Eva sonst anvertraut war, hinauf zum Herrn. Ja bei der detailierten Beschreibung des Sündenfalls stellt es der Armenier selbst, in Übereinstimmung mit dem Griechen, ebenso dar (Preuschen S. 12, 12). Hier hat er dadurch, daß sie nicht

[1] Das liegt nämlich in der Richtung, in der sich die Adamliteratur, soweit sie den status integritatis behandelt, weiterentwickelte. Im äth. Adambuch heißt es, daß vor dem Sündenfall die Engel vor Adam gezittert hätten (Dillmann S. 35). Dazu paßt dann freilich nicht, daß sie ihm und der Eva als Wächter gesetzt sind.

allein aufstiegen, sondern die Eva mitnahmen, den Sinn verdorben und muß deswegen, nachdem dieser Satz ergebnislos verlaufen, fortfahren: „Und als die Engel von ihr weggegangen waren, und der Feind erkannte, daß ich nicht nahe sei und auch nicht die Engel, da kam er usw.“ Der Grieche dagegen, der (in allen Versionen) sinngemäß erzählt hat, daß die behütenden Engel aufgestiegen, also Eva unbewacht zurückgeblieben sei, kann ohne weiteres fortfahren: ‚ἔδωκεν δὲ αὐτῇ ὁ ἐχθρὸς καὶ ἔφαγεν ἀπὸ τοῦ ξύλου, ἐγνωκὼς ὅτι οὐκ ἤμην ἐγγὺς αὐτῆς οὔτε οἱ ἅγιοι ἄγγελοι.‘ Durch die armenische Übersetzung ist sichtlich Verwirrung hineingetragen. Legt man aber den griechischen Text zu Grunde, so begreift man auch, daß die Herrlichkeit der Protoplasten noch einer Steigerung fähig war. Sie wurden von Engeln bewacht, wie sie selbst die Tiere bewachten; sie bewohnten mit den Tieren das Paradies (wenn auch letzteren nicht jeder Raum zugänglich war, Apk. Mos. 17; 19; vgl. 15), das doch nur im dritten Himmel lag (37), während Gott selbst in höheren Regionen weilte; und wenn die ihnen beigegebenen Engel dorthin Zutritt genossen, waren sie ausgeschlossen. So ist es wohl verständlich, wenn Satan spricht: ‚λυποῦμαι περὶ ὑμῶν, ὅτι ὡς κτήνη ἐστέ‘.

Auch die Verheißung selbst, die der Satan gibt, hat ursprünglich gar nicht dahin gelautet, daß sie die Herrlichkeit des Allerhöchsten schauen würden. Vielmehr nachdem er das Verbot, von der Frucht zu essen, auf Gottes Neid zurückgeführt hat, fügt er hinzu: „Du aber gib acht auf den Baum, und du wirst großen Glanz (Lichtglanz) um ihn (den Baum) her sehen“ — ‚καὶ ὄψει δόξαν μεγάλην περὶ αὐτοῦ‘. Hieraus hat der Armenier gemacht: „Du wirst schauen die Herrlichkeit des Allerhöchsten“. Es mag sich wieder um einen Übersetzungsfehler handeln: „Du wirst großen Glanz um ihn (Gott) her sehen“; denn in dem vorhergehenden Satz war Gott das Subjekt. Jedenfalls aber ist er sich sofort der Veränderung bewußt geworden, die er mit dem Sinn des Textes vornahm; denn die folgenden Sätze, die jeden Zweifel ausschließen, hat er nun weggelassen. Sie lauten: ‚ἐγὼ δὲ προσέσχον τῷ φυτῷ καὶ ἴδον δόξαν μεγάλην περὶ αὐτοῦ. εἶπον δὲ αὐτῷ ὅτι ὡραῖόν ἐστιν τοῖς ὀφθαλμοῖς κατανοῆσαι, καὶ ἐφοβήθην λαβεῖν ἀπὸ τοῦ καρποῦ. καὶ λέγει μοι· δεῦρο δώσω σοι, ἀκολούθει μοι.‘

Wird nach diesen Proben nicht zu zweifeln sein, daß wir in dem überlieferten griechischen Text auf älterem Boden stehn und durch die armenische Übersetzung ein in wesentlichen Punkten abweichender Typus entstanden ist, so ist die Frage, wo wir den griechischen Text am besten

finden, noch offen. Sie ist kaum zu beantworten. Tischendorf hat von seinen vier Codd A B C D den letzten nur zu einem kleinen Bruchteil herausgegeben; deswegen hat Ceriani ihn vollständig veröffentlicht; er zeigt aber eine große Lücke (zwischen § 18 und 36). Bezüglich der vorhandenen Partieen meint Ceriani, dieser Cod biete die beste Textform, und Fuchs schließt sich ihm an. Leider unterlassen beide Gelehrte, ihr Urteil zu begründen; und vor einer Überschätzung dieser Hdschr. möchte ich doch warnen. Nicht nur daß auch sie sehr flüchtig abgeschrieben ist (sorgfältig ist keine der vorgefundenen Formen), — in § 6 πόcοι statt πῶc coι, in § 9 ἐκ τοῦ νόcου μου (statt τοῦ πόνου καὶ τῆc νόcου Cer), § 17 ἐν εἴδει mit Weglassung des ganz unentbehrlichen ἀγγέλου, in § 15 δέδωκεν τὸν πατέρα ἡμῶν statt τῷ πατρὶ ὑμῶν u. dgl., — es kommen gewisse Veränderungen vor, die absichtliches Eingreifen vermuten lassen. Wo an die Genesis erinnert wird, bringt D größere Annäherung an den Wortlaut der Bibel, in § 8 durch den großen Zusatz: οὐκ εἶπον coι ἐκ τοῦ ξύλου μὴ φάγῃc. καὶ εἶπον ἐγὼ πρὸc τὸν κύριον· ἡ γυνὴ ἣν δέδωκάc μοι αὐτή με ἔδωκεν ἀπὸ τοῦ ξύλου καὶ ἔφαγον. Die Weglassung, die bei ihm in § 40 vorliegt, ist nicht haltbar. C liest: εἶπεν ὁ θεὸc τῷ Μιχαήλ, τῷ Γαβριήλ, τῷ Οὐριήλ καὶ Ῥαφαήλ· cκεπάcατε... τὸ cῶμα κτλ.; D hat nur Μιχαήλ, behält aber den Plural, cκεπάcατε, bei. Seine Lesart in § 38 ‚μετὰ δὲ τὴν γεννηcομένην χαρὰν (?) τοῦ Ἀδὰμ ἐβόηcεν πρὸc τὸν πατέρα Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελοc, ἵνα cυναχθῶcι πάντεc οἱ ἄγγελοι‘ ist sicher irrig gegenüber derjenigen von C ‚μετὰ οὖν ταῦτα ἐδεήθη ὁ ἀρχάγγελοc περὶ τῆc κηδείαc (Tischendorfs Konjektur für καρδίαc) τοῦ λειψάνου καὶ προcέταξεν ὁ θεὸc ἵνα cυνέλθωcιν πάντεc οἱ ἄγγελοι‘. Ich habe jedenfalls den Eindruck, als liege bei C trotz mancher Flüchtigkeiten vielfach der ursprünglichere, frischere Ausdruck vor, und als seien seine Abweichungen teils dadurch begründet, daß er ein ungeschicktes Hebräisch-Griechisch der Originalübersetzung stehen läßt, das die andern Hdschrr. glätten (so in 9 οὗ τὸ ἔλαιον ῥέει ἀπ᾽ αὐτοῦ, in 11 τῆc ὑποταγῆc ῆc ὑπετάγηc τῇ εἰκόνι τοῦ θεοῦ, in 13 τοῦ ῥέοντοc τὸ ἔλαιον εἰc τὸ ἀλεῖψαι u. ö.), teils dadurch, daß er auf Grund besserer Kenntnis mündlicher Tradition seiner Vorlage gegenüber sich freier fühlt und so wirklich vielfach eine ältere Fassung bietet.

Jedenfalls scheint mir hiernach am geratensten, der Untersuchung hauptsächlich den griechischen Text zu Grunde zu legen und bezüglich seiner Fassung nicht einer der Hdschrr. prinzipiell den Vorzug zu geben, sondern von Fall zu Fall zu prüfen.

3. Für Preuschen ist die Figur des Seth ausschlaggebend gewesen,

diese ganze Gruppe als Produkte sethitischer Gnosis aufzufassen. Er bemerkt darüber: „Man kann wohl soweit gehen und sagen, daß dieser ganze Schriftenkomplex mehr oder weniger keinem andern Zwecke dienen soll, als dem, Seth durch Zusammenstellung mit Adam und Eva einerseits, mit den andern Nachkommen Adams, namentlich Kain, andrerseits zu glorifizieren. Damit ist aber bewiesen, daß die Vita des Adam und der Eva in ihrem letzten Grunde auf einen Kreis zurückgeht, für den Seth eine ganz besondere Bedeutung gewonnen hatte.“ Was den letzten Satz angeht, so scheint mir der Schluß bezüglich dieser Schrift verfrüht. Man kann die Sache auch umkehren. Es muß von der Genesis aus durch Fortbildungen aller Art allmählich dazu gekommen sein, daß Seth für einen solchen Kreis eine ganz besondere Bedeutung gewinnen konnte. Unsere Schrift aber scheint mir eine derartige Fortbildung zu enthalten. Sie spinnt die Geschichte der Protoplasten schon so weit aus, daß dem Seth eine Rolle zufällt, die ihn wohl weiterhin zum Gegenstand besonderer Verehrung und gnostischer Spekulationen machen konnte; aber sie selbst enthält solche Spekulationen noch nicht. Vollends von einer Gleichstellung oder Identifizierung des Seth mit Christus, wie sie in Nr. VIII der von Preuschen verdeutschten Schriften vorliegt, kann noch keine Rede sein. Nur die armenische Übersetzung und ihre Zusammenstellung mit den wirklich gnostischen Adamschriften konnte auf diese Vermutung führen.

Um das zu erweisen, wird es dienlich sein, den Gang des Buches kurz zu überschauen.

Adam und Eva gehn nach der Austreibung aus dem Paradiese nach Osten und erzeugen dort Kain und Abel. Eines Nachts träumt Eva, daß Kain das Blut Abels trinkt, es aber nicht bei sich behalten kann. Hingehend finden die Eltern den Abel erschlagen. Adam empfängt nun durch den Erzengel Michael den Befehl: „Sage deinem Sohn Kain nichts von dem Geheimnis, das du weißt (daß er nämlich die Frucht seiner Tat nicht genießen werde), denn er ist ein Sohn des Zorns. Aber sei nicht traurig; denn ich werde dir für ihn einen andern Sohn geben, der wird dir kundtun alles, was du mit ihm machen sollst; du aber sage ihm nichts.“ Die Eltern beherzigen das. Darnach naht sich Adam seinem Weibe, sie wird schwanger und bringt den Seth zur Welt. Sie erzeugen dann noch 30 Söhne und 30 Töchter. Endlich fällt Adam in eine Krankheit. Da läßt er alle seine Söhne um sich versammeln — „denn die Erde war nach drei Seiten hin bewohnt“ (ἦν γὰρ οἰκισθεῖσα ἡ γῆ εἰς τρία μέρη; der Arm.: „denn sie wohnten ein jeder für sich an

seinem Platze"). Sie verstehn den Zustand des Vaters nicht. Seth vermutet, er habe Sehnsucht nach den verlorenen Paradiesesfrüchten; er erbietet sich, hinzugehn, sein Haupt mit Staub zu bewerfen, zu weinen und zu beten und so eine Paradiesesfrucht für ihn zu erbitten. Adam weist das ab unter Hinweis auf den Sündenfall, zu dem es gekommen sei, weil die Wächter der Eva gerade zur Anbetung aufgefahren waren, als „der Feind" kam und ihr zu essen gab. Da sei der Herr ins Paradies gekommen, habe dort seinen Thron aufgeschlagen und nun zur Strafe ihm 70 Plagen (Gebrest der Augen, der Ohren usw.) angekündigt. — Adam schickt hierauf Eva mit Seth nach dem Paradiese; sie sollen demütig vom Herrn erflehen, daß er seinen Engel ins Paradies schicken möge und ihm Öl geben aus dem Baum, in dem dies „Öl der Barmherzigkeit" fließt (vgl. 13). — Während sie unterwegs sind, sieht Eva plötzlich den Seth mit einem wilden Tier kämpfen. Da klagt sie, am Tage der Auferstehung würden alle Sünder sie verfluchen; sie schilt die Bestie, die doch früher dem Bilde Gottes untertan gewesen sei; aber sie empfängt die Antwort, der Vorwurf falle auf sie zurück: weil sie Gottes Gebot übertreten, sei auch die Natur der Tiere verändert. Darauf gebietet Seth dem Tier, abzulassen von dem Bilde Gottes, und empfängt die Antwort: „Siehe, Seth, ich lasse ab von dem Bilde Gottes." Darauf entläuft das Tier (und läßt ihn verwundet zurück, ἀφῆκεν αὐτὸν πεπληγμένον, nach A und der Vita).

In der Nähe des Paradieses angekommen, bitten sie Gott um Entsendung seines Engels, der das Öl der Barmherzigkeit geben möge. Aber auf Gottes Befehl hat der Erzengel Michael den Seth abzuweisen. Nicht jetzt werde ihm das Öl zu teil werden, sondern erst am Ende der Zeiten, wenn an jenem großen Tage alle Gerechten auferweckt werden, jede Paradieseswonne ihnen zuteil wird, Gott in ihrer Mitte weilen und das böse Herz ihnen genommen und durch ein frommes ersetzt sein wird. Seth solle zurückkehren, denn der Tod seines Vaters stehe bevor, ἐξερχομένης δὲ τῆς ψυχῆς αὐτοῦ μέλλεις θεάσασθαι τὴν ἄνοδον αὐτοῦ φοβεράν.

Bei Rückkehr der beiden wird Eva mit klagendem Vorwurf des Adam empfangen. Auf seinen Wunsch ruft sie Kinder und Kindeskinder zusammen und gibt eine sehr genaue Erzählung von dem Sündenfall und der Austreibung aus dem Paradiese. Diese Erzählung ist weitaus die längste Perikope in der ganzen Schrift (§ 15—30).

Nunmehr gibt Adam der über seinen Tod trauernden Eva den Trost, auch sie werde sterben und bei ihm bestattet werden (τεθήσει εἰς

τὸν τόπον τὸν ἐμόν). Übrigens solle man nach seinem Tode ihn salben und dann abwarten, was Gottes Engel über ihn bestimmen werde: Gott werde ihn nicht vergessen. Eva betet nun in tiefer Erschütterung Bußgebete, aus denen sie durch den „Engel der Menschheit“ abgerufen wird: ihr Mann sei soeben aus seinem Leibe geschieden, nun solle sie sehn, wie sein Geist aufgehoben werde zu seinem Schöpfer.

Alsbald kommt vom Himmel herab ein Lichtwagen, von glänzenden Adlern gezogen, deren Glanz (δόξα) unaussprechlich ist; Engel schreiten vor ihm her. Bei dem Leichnam Adams hält der Wagen; die Seraphe treten zwischen ihn und den Toten. Die Engel bringen Rauchopfer und legen Fürbitte ein für Adam als das Bild Gottes. Auch Sonne und Mond erscheinen und beten zu Gott für den Verstorbenen; sie erscheinen aber schwarz wie Neger, was der entsetzten Eva von Seth so gedeutet wird, daß sie nicht scheinen könnten vor dem All-Licht (‚ἐνώπιον τοῦ φωτὸς τῶν ὅλων‘; hier bricht Tischendorfs cod A plötzlich ab mit dem völlig unmotivierten Zusatz τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν. Tischendorf bringt den Rest nur nach cod C, der ohne diesen Zusatz fortfährt).

Hierauf wird Adam von einem der sechsflügeligen Seraphe vor Gott in dem acherontischen See abgewaschen und sodann von Gott selbst dem Erzengel Michael übergeben, um im Paradies im dritten Himmel aufbewahrt zu werden bis zu dem großen und schrecklichen Tage des Gerichts. Michael vollzieht den Befehl und salbt den Leichnam (37 am Ende). Gott selbst mit großem Engelgefolge, auf seinem von den Winden gezogenen Wagen, wohnt der Überführung des Leichnams in das Paradies bei (38). Bei ihrem Eintritt in das Paradies bewegen sich alle Pflanzen desselben, sodaß von ihrem Wohlgeruch die Sprößlinge Adams sämtlich entschlummern, mit Ausnahme des Seth („weil er nach Gottes Bestimmung erzeugt war“ C). Während nun der Leichnam Adams da liegt, von Seth betrauert, richtet Gott noch einige Worte des Mitleids an ihn und verweist tröstend auf seine einstige Wiederherstellung und auf das Gericht über seinen Widersacher (der Armenier setzt hinzu: „wenn meine Erlösung der Welt offenbart werden wird“). Der Leichnam wird nun mit himmlischem Material einbalsamiert und bewickelt, ebenso der Leichnam Abels, den die Erde sich aufzunehmen geweigert hatte, ehe der Protoplast zu ihr zurückgekehrt sei, und beide werden alsdann beieinander bestattet im Paradiese an der Stelle, wo Gott den Staub gefunden hatte (aus dem er Adam bildete).

Feierlich ruft jetzt Gott: „Adam, Adam“; der Leichnam antwortet

aus der Erde: „Siehe, hier bin ich, Herr“; und feierlich kündigt Gott die Auferweckung an: ,ἀναστήσω σε ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ ἐν τῇ ἀναστάσει μετὰ παντὸς ἀνθρώπου τοῦ ἐκ τοῦ σπέρματός σου‘.

Nachdem nun das Grab versiegelt ist, verstreichen noch 6 Tage: da stirbt auch Eva; sie hat diese Zeit in Trauer verbracht, „denn als der Herr im Paradiese war, als man den Adam besorgte, schlief sie und ihre Kinder außer Seth.“ Nach Ablauf der 6 Tage tut sie ein herzliches Gebet um Wiedervereinigung mit ihrem Manne, blickt gen Himmel, befiehlt ihren Geist in Gottes Hände und stirbt. Sie wird darauf durch Michael und drei andere Engel zu der Leiche Abels bestattet. Der Erzengel Michael gibt darauf dem Seth den Befehl, ebenso jeden Menschen bei seinem Tode zu besorgen bis an den Tag der Auferstehung. Sechs Tage dürfe man trauern; am siebenten solle man sich freuen, denn da freuten sich auch Gott und die Engel mit der von der Erde auferstehenden (μεταστάσῃ) gerechten Seele.

Nach diesen Worten fährt Michael zum Himmel auf mit Doxologie und Hallelujah. —

Ich glaube nicht, daß jemand beim Überschauen dieses Inhalts den Eindruck gewinnen wird, den Preuschen von dem ganzen Schriftenkomplex gehabt hat (eben weil er ihn als Komplex betrachtete), daß die Schrift zu keinem andern Zweck verfaßt sei, als dem, Seth durch Zusammenstellung mit Adam und Eva zu glorifizieren. Vielmehr ist das eigentliche Thema in der Tat nichts anderes, als „das Leben des Adam und der Eva“ und zwar unter dem Gesichtspunkt, der an sich zur Motivierung eines so breiten Midrasch völlig ausreichte, der Entstehung der Sünde und des Verderbens und der Hoffnung auf deren einstige Wiederaufhebung durch die überwältigende Macht der göttlichen Barmherzigkeit. Wie dem frommen Juden die Furchtbarkeit des Gedankens immer wieder auf die Seele fallen mußte, wie es denn möglich sei, daß durch einen Menschen die Sünde gekommen sei in die Welt und der Tod durch die Sünde und so sie alle in dies unrettbare Verderben hineingezogen seien, zeigt der Blick auf Paulus oder auf die immer wiederkehrenden Klagen des IV. Esra: ,hic sermo meus primus et novissimus, quoniam melius erat non dare terram Adam, vel cum iam dedisset, cohercere eum ut non peccaret .... o tu quid fecisti, Adam? u. s. f. 7, 46ff. Das ist denn auch genug Veranlassung, daß die Eva mit besonderer Strenge betrachtet wird wegen der ungeheuren Verantwortung, die sie auf sich geladen; vgl. 2. Kor 11, 3; 1. Tim 2, 14: καὶ Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη, ἡ δὲ γυνὴ ἐξαπατηθεῖσα ἐν παραβάσει γέγονεν. Wie nahe diese

Betrachtung zu allen Zeiten gelegen hat, zeigt noch das Beispiel des Hans Sachs, der in dem Vasnachtspiel „Adam und Eva“ eben die letztere in ihrem naiven Fürwitz als Ursache des ganzen Unglücks darstellt, übrigens von den Kindern Adams ebenfalls nur den Seth mit Namen nennt und ihm ganz ebenso die Führerrolle zuweist, wie das unsere Legende tut. Daraus ist denn zunächst die Situation auf dem Gang nach dem Paradiese zu erklären. Es ist ein feststehendes Stück der jüdischen Überlieferung, daß mit der ersten Sünde nicht nur die Natur der Menschen, sondern ebenso die der Tiere, ja selbst der Pflanzen, (vgl. die abfallenden Blätter der Paradiesesbäume Apc. Mos. 20) verändert sei. Gewiß ist die Hoffnung des Paulus von der dereinstigen Erlösung der Kreatur von der Vergänglichkeit zur δόξα darauf mitbegründet. Im Buch der Jubiläen cap. 3 heißt es: „Und an jenem Tage wurde verschlossen der Mund aller Tiere und des Viehes und der Vögel“. Im „christlichen Adambuch“ klagt Adam, dass nun nach dem Fall alle Tiere gegen ihn aufstehn würden, ihn und Eva zu fressen, und nur durch den Befehl Gottes, der ihre Vertilgung nicht will, wird erreicht, „daß sie weder ihm und der Eva noch den Guten und Gerechten unter ihren Nachkommen irgend einen Schaden zufügen sollen“; Dillmanns Übersetzung S. 17. Ist also der Sündenfall mit seinen Folgen und deren Aufhebung das Thema unserer Schrift, so ist ganz selbstverständlich, daß auch die Veränderung der Natur der Tiere dargestellt wird, und zwar geschieht es, wie die ganze Geschichte sinnlich lebhaft erzählt ist, durch Veranschaulichung an einem Einzelfall. Da ist es dann ebenso natürlich, daß der Eva die Schuld für diese Tatsache beigemessen wird, selbst die Bestie sich über sie beklagt, wie daß die Scene eben doch damit schließt, daß Seth nicht gefressen wird, sondern das Tier von ihm abläßt; und da er keine Waffen hat, genügt eben der Wortkampf (wie das Tier in der „Buße des Adam“ ganz ebenso auf das Wort der Eva hin sich beruhigt, Preuschen S. 45, 2, weil Gott es so will). Eine besondere übermenschliche Natur des Seth, ein Hinausgehn über das schriftstellerisch Notwendige ist dabei nicht gegeben. Ja das Tier läßt ihn verwundet zurück; ein Zug, der allerdings nur in zwei Rezensionen ausgesprochen ist, der aber die ursprüngliche Auffassung um so richtiger darstellt, als eine Umgestaltung im Sinne einer Erniedrigung des Seth der späteren Entwicklung gewiß nicht entsprochen haben würde.

Ebenso führt der Ausgang dieser Bittwanderung durchaus nicht über die selbstverständlichen Konsequenzen, die der Midrasch zieht, hinüber. Seth bittet zwar um das heilende Paradiesesöl, aber er empfängt es eben

nicht. Wenn das in Nr. VIII der von Preuschen mitgeteilten Schriften anders ist, so beweist das nichts für unser Buch, sondern nur, daß Schürer im Recht ist mit seinem Hinweis darauf, daß diese Literatur schichtenweise entstanden ist. Zwar trifft es zu, daß der Text auch der griechischen Überlieferung nicht überall in Ordnung ist; aber einerseits ist gerade an dieser Stelle (Apk. Mos. 13) keinerlei Unordnung zu spüren — daß nicht die besonders schuldige Eva, sondern Seth bei dem Bittgang der Wortführer ist und deswegen auch die Antwort des Michael erhält, ist nach dem oben Bemerkten ganz natürlich, braucht die Eva von der ihm gegebenen Verheißung nicht auszuschließen und wird somit durch 32—39ff. durchaus ungezwungen fortgesetzt —, andererseits kann es nicht im Plan der Schrift gelegen haben, etwa die Gewährung der Bitte erzählen zu wollen. Denn dieser Plan zielt in jeder Zeile darauf ab zu zeigen, daß die Protoplasten die ganzen trostlosen Folgen ihrer Tat tragen müssen, auch Krankheit und Tod, und daß erst nachdem sie auch die letzte Buße gezahlt haben, im jenseitigen Leben die Barmherzigkeit Gottes Rat schafft. Sodann ist auch hier festzuhalten, daß die Weiterentwicklung dieser Geschichten nach ihrer ganzen Tendenz dem Seth seinen Mißerfolg nicht späterhin angedichtet haben würde, wenn er nicht der ursprünglichen Form der Sage entsprochen hätte. Nr. VIII bei Preuschen ist auch dafür lehrreich. Eine spätere Entwicklungsphase hätte Ehre hinzugefügt, aber nicht genommen[1]. Um ein bloßes Schreibversehen aber kann es sich nicht handeln, dazu ist die in Betracht kommende Stelle zu lang, zu konsequent und in allen Formen zu gleichartig überliefert. Es wird also dabei bleiben müssen, daß die Sage in ihrer ursprünglichen Gestalt, wie sie uns bei dem Griechen in diesem Zuge intakt vorliegt, den Seth nicht als Erlöser und Retter des Adam darstellt, sondern seinen darauf abzielenden Versuch fehlschlagen läßt.

Was bleibt nun noch als Verherrlichung des Seth übrig? Noch zwei Punkte: daß er das besondere Werkzeug der Offenbarung ist, und daß ihm als demjenigen Stammvater der Menschheit, der hier nur in Betracht kommen kann, der Auftrag wird, in Zukunft die Bestattung der Menschen nach dem Typus einzurichten, den die Engel durch die Bestattung des Adam angegeben haben. Letzteres ist ein einfach ätiologischer Zug, der nichts beweist als den naiven Sagencharakter unserer Schrift. Ersteres dagegen — die Tatsache, daß Seth allein (teilweise

[1] Das gilt nicht bloß für Seth, sondern so ziemlich überall, wenn der Midrasch einen neuen Helden für seine Legenden gefunden.

sogar mit der Eva zusammen) Zeuge wird der Himmelfahrt des Adam und seiner Bestattung im Paradiese, sowie die (im einzelnen, vgl. o. S. 111, nicht ganz klare) Notiz vor seiner Geburt: ‚οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ' — ist eine Erhebung des Seth zum Propheten, zum apokalyptischen Werkzeug des Himmels, wie sie für biblische Namen wie der des Seth im Midrasch etwas Alltägliches ist. Man braucht nicht zu erinnern an Luk 11, 50f., wo Abel unter den Propheten genannt wird, deren Blut vergossen ist. Der Midrasch hat ja an alle Namen der Thora, denen man einen besonderen Charakter abmerken konnte — und das war für Seth deswegen der Fall, weil er Ersatz für Abel sein sollte —, mit solcher Regelmäßigkeit seine Legenden angesponnen und gerade die apokalyptische Literatur nach frommen Vermittlern ihrer Geheimnisse derartig gesucht, daß man sagen kann: wenn wir keine Schrift hätten, die dem Seth solche Rolle zuweist, so müßte man behaupten, daß solche bestanden hätten und verloren wären[1]. Setzt man aber das als selbstverständlich voraus, so spielt Seth im übrigen nur die Rolle einer Nebenperson, die an die Bedeutung und Würde des Adam nicht entfernt heranreicht. Allerdings gehört es ja wiederum zu den Merkwürdigkeiten dieser Literatur, daß solche Nebenpersonen allmählich zu Hauptpersonen erhoben werden, und dies Schicksal ist denn auch dem Seth in jüngeren Schriften widerfahren.

4. Kann uns somit die Rolle des Seth nicht veranlassen, unsere Schrift für gnostischen Ursprungs zu halten, so entsteht die Frage, ob die dogmatische Gedankenwelt einen solchen Ursprung nahe legt. Was Preuschen veranlaßt, diese Frage zu bejahen, sind zwei Punkte: die Lichtwelt, um deren Besitz und Verlust sich die Geschichte vom Sündenfall dreht, und die damit zusammenhängende asketische Tendenz des Buches. Liegt eine letztere wirklich in unserer Schrift schon vor? Daß geschlechtlicher Umgang in dem Paradieseszustande, wie er hier geschildert wird, nicht bestanden habe, scheint allerdings deutlich; werden ja doch selbst die Tiere so geweidet, daß Adam die männlichen, Eva die weiblichen abgesondert hütet. Allein Preuschen selbst macht darauf aufmerksam, wie sehr dies auf Grund von Gen 3 dem Midrasch nahe gelegen habe. Daß das Kindergebären erst auf die Vertreibung aus dem Paradiese folgt, legt diesen Schluß ebenso nahe wie die Erkenntnis, die Gen 3, 7 dem Menschen nach dem Sündenfall aufgeht. Zudem wird

[1] An alte Legenden von Seth als Propheten erinnert Bousset, Die Beziehungen der ältesten jüd. Sibylle usw., in dieser Ztschr. 1902, 1 S. 45 durch Anführung eines Josephuszitates.

dieser Zug nicht weiter ausgesponnen, was, wenn eine praktische Tendenz vorgelegen hätte, nötig gewesen wäre. Daß der Teufel auf die Frucht das Gift seiner Begierde legt, die als Haupt (Fuchs findet hier sehr gut ein Wortspiel in der hebräischen Grundschrift) der Sünde bezeichnet wird, will nichts sagen, weil ἐπιθυμία nicht bloß die geschlechtliche Begierde bedeutet; vgl. Jak 1, 14 die ἰδία ἐπιθυμία und Spittas Bemerkungen dazu, Urchristentum II S. 34f. Wichtiger noch ist, daß im weiteren Verfolg der Geschichte gar kein Gewicht darauf gelegt wird, daß etwa durch Vermeidung des Geschlechtsgenusses irgend etwas zur Erlösung beigetragen werde. Es ist von dem geschlechtlichen Verkehr der Protoplasten und dessen Folgen (30 Söhne und 30 Töchter) § 1, 4, 5 mit ganz der Unbefangenheit die Rede, die wir in den jüdischen Schriften finden, wenn auch die häßlichen Ausartungen des späteren Talmud noch fehlen; und die herzliche Liebe der Eva zu Adam wird § 31, 33, 42 mit natürlicher Teilnahme erzählt, ohne daß im leisesten ein platonischer Zug beigemischt wäre. Beiden wird Vergebung und Erlösung zuteil, nachdem sie durch Leiden und Tod gebüßt haben, nicht durch irgendwelche asketische Übung. Hiermit vergleiche man die Fortbildungen auf christlichem (gnostisierendem) Boden. Adam wird nach Abels Tode nur mühsam durch Engelbefehl bestimmt, sich seinem Weibe wieder zu nahen (Evangelium des Seth, Preuschen S. 36). Noah ist in derselben Schrift durch den Engel kaum zu überreden, „wegen eines flüchtigen Traumes die Jungfräulichkeit zu verlieren“ (S. 39). In der Buße Adams und Evas (S. 41) wird selbst die erste Vereinigung, deren Frucht Kain ist, nur auf die Botschaft Gabriels hin vorgenommen (S. 41). Den Gipfel hat diese Richtung erreicht in dem äthiopischen Adambuch, wo Adam und Eva auch durch die schwersten teuflischen Versuchungen nicht bewogen werden, einander sich zu nähern (Dillmanns Übersetzung S. 65), nur auf göttliches Geheiß nach vierzigtägigem Gebet „in Reinheit“ sich vereinigen S. 66, dann nach Geburt der ersten beiden Zwillingspaare nicht wieder zusammenkommen S. 68 bis zur Erzeugung des Seth, hierauf aber nach langer Enthaltsamkeitsprobe der Gnade gewürdigt werden, daß Gott „in ihm und in ihr der tierischen Lust die Kraft nimmt“ S. 77. Ähnlich verhalten sich Seth S. 77—80, Noah S. 98 und alle Frommen. Die Askese, Fasten, Beten und geschlechtliche Enthaltsamkeit ist eingeordnet in den Weg zur Erlösung. — Kommt man von solchen Adamschriften, wo wirklich asketische Neigung vorliegt, zurück zu der unsern, so gewinnt man die klare Erkenntnis: es liegt eine große Kluft zwischen ihr und ihnen.

Die Lichtwelt spielt ja freilich schon in der Apk. Mos. eine bedeutsame Rolle. Adam und Eva sind ursprünglich der Lichtnatur (δόξα) teilhaftig, denn sie geht ihnen durch den Genuß der verbotenen Frucht verloren § 20, 21. Den Baum, von dem sie essen, umgibt eine große δόξα § 18. Wie Gott und die Engel um Adams Leichnam im unteren Himmel versammelt sind, da erscheinen Sonne und Mond, die als belebte Wesen auftreten (s. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 299), wie Neger gegenüber dem allgemeinen Glanz. Aber wo wäre in der jüdischen apokalyptischen Literatur die obere Welt nicht die des Lichts! „Jener Tag (des Gerichts) ist so, daß er Sonne nicht hat, nicht Mond, nicht Sterne .... nicht Mittag, nicht Nacht, nicht Dämmerung; nicht Glanz, nicht Helle, nicht Leuchten, sondern ganz allein den Glanz der Herrlichkeit des Höchsten, wobei alle das schauen können, was ihnen bestimmt ist" IV Esra 7, 39ff. Eben weil die himmlische Welt die Welt des Lichts ist, auch die Frommen einst wie die Lichter des Himmels leuchten sollen (Apk. Bar. 51, 10 „In den Höhen jener Welt werden sie wohnen und den Engeln gleichen und den Sternen vergleichbar sein", — vgl. das große Zeugenmaterial bei Gunkel, die Wirkungen des h. Geistes S. 50), so ist es die einfache Analogie zwischen Urzeit und Endzeit, daß die Protoplasten mit dieser Natur geboren wären und sie durch den Sündenfall verloren hätten. Es ist darum auch keineswegs zu fordern, daß § 20 γυμνὴ ἤμην τῆς δικαιοσύνης μου eine spätere Eintragung sei, weil ja sonst ἀπηλλοτριώθην ἐκ τῆς δόξης μου, κατήγαγον ἡμᾶς ἀπὸ μεγάλης δόξης u. s. f. gesagt sei. Weil der Stoff der göttlichen Welt das Licht ist, das πνεῦμα ἅγιον als Licht versinnlicht ist, so sind δόξα, φῶς, δικαιοσύνη, ἁγιοσύνη, πνεῦμα, ζωή, ἀφθαρσία, ja unter gewissen Umständen auch πῦρ (s. z. B. Äthiop. Adamb. S. 38, 61; IV. Esr. 14, 39) eng zusammenhängende Begriffe. Wiederum könnte also in dieser Voraussetzung des Paradieses und seiner Bewohner als einer Welt des Lichts eine gnostische Schöpfung nur dann gefunden werden, wenn sie mit einer Einseitigkeit betont wäre, die die sonstige jüdische Gedankenwelt ausschlösse. Das ist aber nicht der Fall. Nicht die Finsternis, wie etwa in Nr. 4, Nr. 7 der Schriften bei Preuschen oder wie im Äthiop. Adambuch, sondern Plagen an Augen, Ohren, Krankheit, Tod sind hervorgehoben als das Elend, dem die aus dem Paradiese Vertriebenen verfallen (§ 5, 8, 28). Nicht die wiedergewonnene Lichtnatur, sondern Erlösung von Schmerzen, Paradieseswonne, ein gutes und gottesfürchtiges Herz, Herrscherwürde, Unsterblichkeit werden genannt als die Güter, die am Tage der Auferweckung von neuem gespendet werden sollen (§ 13,

28, 39, 41). Über den Synkretismus altjüdischer Vorstellungen mit persischen bezw. babylonischen Mythen, — an letztere erinnern die belebten Sonne und Mond § 35, der Lichtwagen mit den vier Adlern § 33 (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 386), vielleicht auch die λίμνη § 37, s. u. —, über diesen Synkretismus, der der Literatur des Judentums um das Zeitalter Christi so ganz gemeinsam ist, kommen wir mit der Rolle, die die Lichtwelt spielt, wohl in der spätern Entwicklung der Sage, nicht aber schon in der Apok. Mose hinaus.

5. Dann aber werden wir genötigt sein, auch die Frage, ob das Buch überhaupt christlich sei, zu verneinen. Nicht bloß deswegen, weil jede Erwähnung Jesu Christi und seines Erlösungswerkes fehlt; sondern vor allem deswegen, weil eine ganze Reihe von Gelegenheiten vorliegt, wo die christliche Denkweise des Verfassers notwendig hätte zum Durchbruch kommen müssen, wenn solche vorhanden gewesen wäre. Man beachte, wie die jüngeren Fortbildungen der Legende auch in dieser Beziehung an keiner Stelle versagen. (Darauf macht auch Fuchs a. a. O. S. 510 aufmerksam). „Der Tod Adams" (Preuschen Nr. 2) läßt nach dem Tode der Protoplasten die zurückbleibenden Kinder dadurch getröstet werden, daß Maria mit dem Kinde Licht und Freude bringend erscheint. In den Erzählungen von der Erschaffung und dem Sündenfall des Adam, ihrer Austreibung aus dem Paradiese, den Söhnen Adams Abel und Kain und dem Evangelium des Seth, die einen fortlaufenden Cyklus bilden (Preuschen Nr. 3—6), werden die Ausgetriebenen von dem Herrn in der Form getröstet, daß er spricht: „Wenn sechs Zeitalter vergangen sind, werde ich meinen lieben Sohn senden aus dem Lichte meiner Gottheit. Der wird kommen und von deinem Samen Fleisch nehmen in einer heiligen und unschuldigen Jungfrau u. s. f." In der „Buße des Adam und der Eva" (Preuschen Nr. 7) werden die Protoplasten nach ihrem Tode zunächst von ihren Kindern in hölzernem Sarge beigesetzt, dann von Noah in der Arche mitgenommen und zuletzt von Sem beerdigt, so zwar daß er Eva in Bethlehem, Adam in Golgatha bestattet. Endlich in dem „Wort des Adam zu Seth" empfängt Seth auf seinem Bittgang zum Paradiese die Lebensfrucht aus den Händen eines Engels, welcher Christus ist oder sein Abgesandter, denn „Seth dankte Christus für die Lebensfrucht." Das ist die Gestalt, die diesen Sagen auf christlichem Boden gegeben werden mußte. Die Vita Adami fügt den Verheißungsworten, mit denen der abgewiesene Seth getröstet wird (Apk. Mos. 13) einen Hinweis auf „den liebreichen König Christus, Gottes Sohn" bei, und Fuchs hat für das Alter dieses Zusatzes beachtenswerte Gründe ange-

21. 5. 1905

geben (S. 509). Vollends wenn man das von Dillmann aus dem Äthiopischen übersetzte große Adambuch ansieht, wo die aus dem Paradies Verjagten durch die Verheißung getröstet werden, „daß ich am Ende jener Jahre und Tage mein Wort senden werde, dasselbe das dich geschaffen hat“ (Dillmann S. 14), „dieses selbe wird dich auch erlösen am Ende von $5^1/_2$ Tagen“ (= 5500 Jahren, ib.), „alle diese Mühsal, die du um deiner Übertretung willen auf dich nehmen mußt, wird dich nicht aus der Hand des Satans befreien noch dich erlösen, (gerade umgekehrt, wie in der Apk. Mos.) sondern ich selbst werde dich erlösen, wann ich vom Himmel herabkommen und Fleisch werden werde von deinem Samen und die Mühsale, die du ausgestanden hast, auf mich nehmen werde, und die Finsternis, die über dich gekommen ist in dieser Höhle, über mich kommen wird im Grabe“ S. 22. Wo diese Frage auf dem Tapet steht, die Frage der Erlösung, da haben wir ein Prüfungsmittel, das mit Gewißheit zum Ziel führt, und das in diesem Falle für den jüdischen Charakter der Schrift entscheidet. „Es (das paradiesische Öl) wird dir nicht jetzt zuteil werden, sondern am Ende der Zeiten. Dann wird auferweckt werden alles Fleisch von Adam bis auf jenen großen Tag, alle die ein heiliges Volk sein werden; dann wird ihnen gegeben werden jede Wonne des Paradieses, und Gott wird in ihrer Mitte sein; und sie werden nicht mehr sündhaft vor ihm sein, denn das böse Herz wird von ihnen genommen werden, und es wird ihnen ein Herz gegeben werden, das bewandert ist (συνετιζομένη) im Guten und im Dienst Gottes allein“ Apk. Mos. 13. Kein Wort von Christus als dem Erwecker, Erlöser oder Herrn; Gott wirkt allein. Bei der Ausweisung aus dem Paradiese, wo die christlichen Schriften jene Trostworte bringen von dem erlösenden Wort u. dgl., heißt es hier: „Du wirst jetzt nicht von ihm (dem Baum des Lebens) nehmen, ... damit du nicht von ihm kostest und unsterblich seist in Ewigkeit . . . . Vielmehr nun du aus dem Paradiese hinausgehst, wenn du dich hütest vor allem Bösen als einer, der sterben will (ὡς βουλόμενος ἀποθανεῖν), so werde ich, wenn die Auferstehung erfolgt, dich wiedererwecken, und dann wird dir gegeben werden von dem Holz des Lebens, und du wirst unsterblich sein in Ewigkeit“ (28). Selbsterlösung, und zwar durch sittliches Tun und williges Erleiden des Todes, der als Sühne gilt. Dem entspricht die Erbarmung, die dem Abgeschiedenen sofort zuteil wird (die Engel rufen: ‚εὐλογημένη ἡ δόξα κυρίου ἐπὶ τῶν ποιημάτων αὐτοῦ· ἠλέησεν τὸ πλάσμα τῶν χειρῶν αὐτοῦ Ἀδάμ‘ 37), die merkwürdige Behandlung des Toten, von der sogleich noch die Rede sein wird, und die bedingungslose Verheißung Gottes:

„Ich sagte dir, daß du Erde bist und wiederkehren sollst zur Erde. Wiederum verkündige ich dir die Auferstehung. Auferwecken werde ich dich am jüngsten Tage bei der Auferstehung mit jedem Menschen aus deinem Samen", 41. Die Stellen ließen sich vermehren; aber die Menge tut es nicht. Wo das Problem der Wiederaufhebung der verderblichen Folgen des Sündenfalls in dieser Weise gelöst wird, erscheint der Gedanke an einen christlichen Verfasser als ausgeschlossen. Es kann nur noch die Frage entstehn: haben wir einen jüdischen Midrasch im Sinne eines rein literarischen Produktes, oder ist eine Legendenbildung hier fixiert worden, die zwar aus theologischen Kreisen hervorgegangen ist — das ist nach dem ganzen Thema und dem Stoff als Fortbildung von Gen. 3 zweifellos —, aber doch bereits ein wirkliches Leben in Phantasie und Tradition geführt hat, ehe sie hier festgelegt wurde. Die Frage nach dem Alter der Schrift wird sich an die Beantwortung dieser Frage von selbst anschließen.

6. Gunkel hat (Schöpfung und Chaos S. 256) den Weg gewiesen, den man auch hier mit einiger Sicherheit wird gehen können. „Es liegt in der Natur der mündlichen Tradition, wenn sie auch noch so zähe von Geschlecht zu Geschlecht geht, daß sie gewissen Veränderungen unterliegt; solche Auslassungen, Zusätze, Verschiebungen, welche spätere Geschlechter an dem alten Stoffe vorgenommen haben, verraten sich in der vorliegenden Kodifikation dadurch, daß der Zusammenhang der Erzählung, der einst lückenlos gewesen ist, gegenwärtig irgend welche Unklarheiten oder Sonderbarkeiten aufweist, oder daß einzelne Züge, die zur Zeit ihrer Entstehung ihren guten Sinn gehabt haben, weder aus dem vorliegenden Zusammenhange deutlich sind, noch als allgemein bekannt gelten können, und daher sonderbar abrupt und unverständlich aussehen." Dieses gewiss richtige Kriterium trifft bei unserer Erzählung so auffallend zu, daß man von dem Gedanken einer rein gelehrten Konzeption sofort wird absehen müssen.

Gleich am Eingang treten ganz rätselhaft auf die Namen, unter denen Kain und Abel eingeführt werden: ,ἐγέννηϲεν δύο υἱούϲ, τὸν Ἀδιάφωτον[1] τὸν καλούμενον Κάϊν καὶ τον Ἀμιλαβὲϲ τὸν καλούμενον Ἄβελ' 1. Daß die Abschreiber nichts damit anzufangen wußten, zeigt die völlige Unsicherheit in der Wiedergabe. Für Ἀμιλαβέϲ (AD) hat Tischendorfs C ἀμιλαβέϲτατον, B ἀμηλαβέϲ. Der Armenier nennt Kain „den Finsteren", Abel „den Gutgesinnten".

[1] So scheint mir mit Tischendorfs Cod D durchaus gelesen werden zu müssen, entgegen der von ihm bevorzugten Lesart des A ,διάφωτον'. B hat διάφατον, C διάφορον.

Daß Kain als der Finstere bezeichnet gewesen ist, wird wohl durch die Vorlage des Armeniers gesichert; διάφωτος wird durch einen Schreibfehler entstanden sein, den die andern Lesarten zu verbessern suchten; und es bedarf dieser Beiname keiner andern Erklärung, als der im Judentum ca. Chr. n. üblichen Ausdrucks- und Denkweise; vgl. im Judasbrief die Leute, die „den Weg Kains gehen", und denen behalten ist das Dunkel der Finsternis in Ewigkeit, Jud. 11, 13, auch die κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου Eph, 6, 12 und als Gegensatz den h. Geist in seiner Lichtnatur. Aber wie erklärt sich 'Αμιλαβές? Man möchte einen Schreibfehler vermuten, etwa an 'Αμιγής denken, das Aristoteles (Metaph. 1, 25) synonym mit καθαρός in ethischem Sinne gebraucht, oder an ἀμίαντος. Aber gegenüber der einmütigen Bezeugung erscheint diese Auskunft doch unstatthaft. Die umstrittenen hebräischen Eigennamen mit Ammi helfen auch nicht weiter, eine Erinnerung an den koptischen Stamm Amon = Licht wäre sachlich sehr passend[1], übrigens aber abliegend, weil an eine koptische Entstehung der Legenden nicht zu denken ist. So fühlt man sich durchaus auf dem schlüpfrigen Gebiet der Deutung der Eigennamen, wo der mündliche Gebrauch den ursprünglich zweifellos vorhandenen Sinn oft unkenntlich gemacht hat. Beide Benennungen, deren zweite dann § 2 von Eva noch einmal wie eine feststehende Formel gebraucht wird, stehen als Rudimente da, die unsere Schrift als Niederschlag einer schon längere Zeit im Fluß befindlichen Legendenbildung aus diesem Stoffkreise kenntlich machen.

Ein weiterer Hinweis darauf findet sich in der schon erwähnten Stelle, wo die Geburt Seths angekündigt wird: ‚οὗτος δηλώσει σοι πάντα ὅσα ποιήσῃς αὐτῷ' 3, jener Stelle, die in der Schrift selbst ihre Erklärung nicht findet. Der Verfasser hat sie bei der Ankündigung der Geburt unter dem Druck der Tradition in der schon geprägten Form wiedergegeben, ist ihr aber nicht weiter nachgegangen, weil sie dem Zweck seiner Schrift fernlag.

Dieselbe Merkwürdigkeit zeigen endlich jene Abschnitte von der Himmelfahrt des Adam, die schon auf Tischendorf den Eindruck großer Verworrenheit machten, die aber nicht so unverständlich sind, wenn man an einen Verfasser denkt, der nicht selbständig am Schreibtisch disponiert, sondern weitererzählt, was er hat sagen hören. Nur mühsam wird er fertig mit den verschiedenen Bestandteilen der Sage, wonach einerseits Seth Zeuge der Himmelfahrt Adams werden soll (§ 13) und wird

[1] Sprachlich, wie mir Carl Schmidt mündlich mitteilte, in dieser Form jedenfalls nicht angängig.

(38 ff.), andererseits Eva an dem Beginn der Erlebnisse teilnimmt (32 ff.). Einer andern Schwierigkeit ist er gar nicht Herr geworden. Adam stirbt. Dann sieht Eva gen Himmel und sieht Gott auf dem Lichtwagen kommen dorthin, wo Adam liegt — also auf die Erde? Die Engel räuchern vor Gott und beten an. Dann aber ruft Eva dem Seth, aufzustehn von dem Leichnam seines Vaters, hinaufzuschauen, wie die sieben Himmel geöffnet sind, und wahrzunehmen, wie der Leichnam Adams auf seinem Angesicht liege und alle Engel bei ihm für ihn beten. Also ist Gott nicht auf die Erde gekommen, sondern ist im Himmel? Und Adam auch? Und zugleich liegt er auf der Erde? So ist es in der Tat; aber dies ist noch nicht eine Verworrenheit des Textes, sondern entspricht der bekannten Vorstellungsweise der Juden, wonach alle wichtigen irdischen Dinge zugleich im Himmel vorhanden sind. Es ist dies Schillern zwischen irdischer und himmlischer Existenz, von dem Harnack (zur Vorstellung von der Präexistenz, Dogmengeschichte I² S. 711) ein deutliches Bild gegeben hat. Die sieben Himmel sind geöffnet, weil Gott von dem höchsten herabgekommen ist wohl zum tiefsten. Dieser steht offen, um den beiden Erdbewohnern das Schauen zu gestatten. Adam, gegenwärtig wohl im untersten Himmel zu denken, wird dann hinaufgerafft in den dritten Himmel, um dort im Paradiese beigesetzt zu werden. Daß auch dort oben γῆ ist und der χοῦς, aus dem Adam gebildet wurde, ist bei den massiven Formen, in denen die im Himmel aufbewahrten Dinge vorgestellt wurden, nicht zu verwundern (vgl. die aus Spätchristlichem und Altjüdischem zusammengeronnene Stelle Apok. Pauli 21). Von strahlenderem, feinerem, unvergänglicherem Stoff, als die irdische, ist die himmlische Materie darum doch zu denken. Eine wirkliche Schwierigkeit aber liegt in der Anrede Gottes an den in das Paradies getragenen Adam (§ 39), als dieser ἔκειτο ἐπὶ τὴν γῆν ἐν τῷ παραδείσῳ: „Adam, was hast du nun getan? Wenn du mein Gebot gehalten hättest, würden sich nicht freuen die dich an diesen Ort hinabbrachten. Doch nun sage ich dir, daß ich ihre Freude in Trauer verkehren werde, und umgekehrt werde ich dich einsetzen in deine Herrschaft auf den Thron dessen, der dich betrogen hat; jener aber wird an diesen Ort geworfen werden, daß du über ihm thronst.“ Das paßt so in der Tat gar nicht. Adam ist ja von den Engeln hierhergebracht, die Gottes Verzeihung für ihn erbeten haben, also sich nicht über sein Unglück freuen werden. Letzteres kann nur von dem Satan und den Seinen gesagt sein. Zudem liegt Adam gegenwärtig bereits im Paradiese; dorthin wird unmöglich der Satan geworfen werden, wenn ihm die Hoheit genommen und Adam gegeben wird.

Man wird die Ordnung herstellen können, wenn man bedenkt, wohin sonst nach eschatologischer Vorstellungsweise Satan im letzten Gericht geschleudert werden soll. Es handelt sich offenbar um den Abgrund, richtiger gesagt um die λίμνη τοῦ πυρός, von der Apk. Joh. 20, 10 die Rede ist: ‚καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτοὺς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ τοῦ θείου.' An diesem Ort müßte auch Adam in dem Augenblick, wo Gott diese Worte zu ihm spricht, sich befinden. Die Mehrzahl an unserer Stelle ‚οἱ κατάγοντές σε εἰς τὸν τόπον τοῦτον' stört nicht; es sind eben Satan und seine Helfershelfer gemeint (vgl. Gunkel, Schöpfung und Chaos S. 382) bezw. die übrigen gefallenen Engel, οἱ κοσμοκράτορες τοῦ κόσμου τούτου, während er selbst wohl als θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου (II. Kor 4, 4), als ὀλοθρευτὴς und θάνατος (καὶ ὁ θάνατος καὶ ὁ ᾅδης ἐβλήθησαν εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρός Ap. Joh 20, 14) gedacht ist (vgl. Weber, Altsynagogale Theologie, S. 242f. 211f.). Es wäre dann auch nicht so sehr zu verwundern, daß die κατάγοντες eben diese satanischen Mächte sind, während bei der Bestattung nur die Engel tätig waren; denn wenn auch nicht hier unmittelbar eingreifend, so ist Satan doch als Verderber und Todbringer der gewesen, der den Adam in diese seine gegenwärtige Lage gebracht hat (vgl. § 21 κατήγαγον ἀπὸ μεγάλης δόξης).

Kann man nun aber nach dem Kontext vermuten, daß der Tote in diesem Augenblick nicht ἐπὶ τὴν γῆν ἐν τῷ παραδείσῳ, sondern in dem Pfuhl liegt, in den der Satan einmal geworfen werden soll? Ich meine, ja; die Anrede Gottes an ihn ist nur an die unrechte Stelle gekommen. (So auch Fuchs a. a. O. S. 526, von etwas andern Gesichtspunkten aus.) Die vorhergehenden Ereignisse machen das klar. Nachdem Gott auf dem Lichtwagen zu dem am Boden liegenden (wohl in den untersten Himmel, s. o.) herabgekommen und die Engel, Sonne und Mond für ihn Fürbitte eingelegt haben, heißt es: ‚ἦλθεν εἷς ἐκ τῶν Σεραφὶμ ἑξαπτερύγων καὶ ἥρπασεν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὴν ἀχέρουσαν λίμνην καὶ ἀπέπλυνεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐποίησεν δὲ ὥρας τρεῖς κείμενος'. Darauf wird Adam in den dritten Himmel in das Paradies gebracht, dort auf die Erde gelegt, und es erfolgt das Weitere. Ich bin nun der Meinung, die Ansprache Gottes an Adam gehört an die Stelle, wo Adam die drei Stunden in dem Pfuhl liegt, um geläutert zu werden. Man hat viel hin und her gedacht, wie dieser „See" zu denken sei. Tischendorfs Codex hatte γερουσίας λίμνην gelesen, und er setzte dafür durch Konjektur ἀχέρουσαν ein nach Apk. Pauli 22, wo die Bußfertigen vom Erzengel Michael erst in der ἀχέρουσα λίμνη abgewaschen werden, ehe sie

in die dahinter liegende Gottesstadt geleitet werden. Erklären kann der Hinweis auf jene Stelle sachlich nichts; denn das ganze Buch dort zeigt so viel griechische Einflüsse, die man in unserer Schrift vergeblich sucht, und ist in seiner Vorstellungsweise so jung und sekundär, daß man höchstens sagen könnte, die in Apk. Mos. erwähnte λίμνη sei für die in Apk. Pauli geschilderte auf irgend einem Wege das Urbild geworden. Aber der Armenier übersetzt, als stände ἀχειροποίητος da, was mit Preuschen für eine verunglückte Übersetzung des ihm unverständlichen ἀχερουσίαν (E ἀχερουσίας, D ἀγερουσίαν, Slav. Gerusi) zu halten sein wird. Und so ist der Name „acherontischer See“ für unsere Schrift als wohlbezeugt zu erklären. Die Vorstellung selbst ist aber nicht die griechische; es besteht zwischen diesem Pfuhl und dem griechischen Acheron ihrer Bestimmung nach keine Beziehung. Vielmehr ist dies — wie auch die Sonne und der Mond als Fürbitter auf babylonisch-jüdischen Synkretismus deuteten — wohl das Urmeer, das für die λίμνη τοῦ πυρός, in die der alte Drache am Ende der Dinge hinabgeworfen werden soll, das Vorbild hergegeben hat (Gunkel a. a. O. S. 370)[1]. Mit Recht weist Fuchs zum Vergleich hin auf die feurigen Wasser des Thals Gehinnom in Hen. 67, jenes brennenden Thals, in dem die gefallenen Engel (Gen. 6) gestraft werden.

Es wird zu lesen sein: ἥρπασεν τὸν Ἀδὰμ εἰς τὴν ἀχερουσίαν λίμνην καὶ ἀπέπλυνεν αὐτὸν ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. ἐποίησεν δὲ ὥρας τρεῖς κείμενος. Hieran würde anzuschließen sein aus 39: καὶ λέγει κύριος ὁ θεός κτλ. Sowohl das τρίτον wie das ἤγαγεν αὐτόν, wenn es auch äußerlich besser bezeugt ist (DE Arm. Slav.), — das will bei unserer Schrift leider nicht viel sagen — dürfte späterer Zusatz sein, vielleicht durch Erinnerung an den christlichen Taufritus entstanden, wobei die Verwirrung vermehrt wurde dadurch, daß die Anrede Gottes — in allen Lesarten und so möglicherweise schon in der Originalaufzeichnung der Sage — an eine zu späte Stelle geraten war[2]. Eben diese unzweckmäßige Verwendung

[1] Ist es denkbar, daß die Lesart in C γερουσιας als ungeschickte Wiedergabe des hebräischen ים עולם entstanden sei? Ein Fehler, der mit dem andern (ἀχειροποίητος = ἀχερουσία) auf einer Linie liegen mürde.

[2] Auch wenn man mit Fuchs τρίτον καὶ ἤγαγεν αὐτόν wegen der guten Bezeugung stehen ließe, könnte trotzdem τόν τόπον τοῦτον auf λίμνη bezogen werden, wenn man, wie auch er will, § 39 in obigem Sinne nach vorn setzt. Die eben entwickelte Auffassung von der λίμνη und einer hereinspielenden alten Tradition bliebe dann unverändert. Mir scheint freilich τὸν τόπον τοῦτον darauf zu deuten, daß Adam noch in dem Pfuhl liegt. Die Form der Läuterung wäre zusammengeronnen aus der religiösen Waschung, die in allen möglichen Formen des Judentums entsündigend wiederkehrt, —

aber der Worte Gottes spricht für einen Schriftsteller, der nicht frei komponiert, sondern fest geprägte Bestandteile einer Überlieferung verarbeitet.

Endlich gehört hierher das unvermittelte Auftreten der Eva in der ersten Person, § 33 und 34. Nachdem es in 33 noch geheißen hatte: ‚Εὔα δὲ ἠτένισεν εἰς τὸν οὐρανόν, καὶ ἴδεν ἅρμα φωτός κτλ.‘, beginnt schon der nächste Satz: ‚ὅτε ἦλθον ἐπὶ τὸν τόπον ὅπου ἔκειτο ὁ πατὴρ ὑμῶν Ἀδάμ, ἔστη τὸ ἅρμα κτλ.‘ und ebenso § 34: ‚καὶ αὖθις ἴδον ἐγὼ Εὔα δύο μεγάλα καὶ φοβερὰ μυστήρια ... καὶ ἔκλαυσα ... καὶ ἐβόησα κτλ.‘ Vom nächsten Paragraphen ab ist dann wieder die dritte Person gewählt. Hier liegt es klar am Tage, daß fest ausgeprägte Materialien schon vorgelegen haben, die der Verfasser verarbeitet hat. Ja man wird hier an eine schriftlich fixierte Form der Sage zu denken haben. Es ist doch gewiß kein Zufall, daß gerade die Abschnitte, in denen Eva in der ersten Person spricht, der eben besprochene und die Erzählung vom Sündenfall (Apk. Mos. 15—30) in der Vita beide fehlen. Man wird schwerlich fehlgehn, wenn man annimmt, daß sie einer Quelle entnommen sind, wo Eva in der ersten Person erzählte, etwa einem Testamentum Evae (vgl. spätere ähnliche Produkte bei Fabricius I S. 95ff.), und daß die Vita sie wegließ, weil ihr die Urschrift selber bekannt war[1]. — Jedenfalls wird kein Zweifel mehr bestehen können, daß ältere Traditionen die Grundlage für unser Buch hergegeben haben, die vermutlich teils in mündlicher, teils in schriftlicher Überlieferung auf unsern Verfasser gekommen waren.

7. Es wäre noch die Frage nach der Abfassungszeit zu beantworten. Offenbar sind die von Preuschen unter Nr. 2—8 mitgeteilten

---

vgl. die Waschungen der Essäer, die Johannestaufe, die Waschungen der Elkesaiten (Harnack, Dogmengesch. I² S. 262), — und aus der läuternden, alles Unreine verzehrenden Wirkung des Feuers, von der Mal 3, 2, 1 Kor 3, 13f., 1 Petr 1, 7 und doch auch wohl Mk 9, 49 die Rede ist, wo, wenn nicht Jesus, doch nach dem Kontext sicherlich der Evangelist an eine Läuterung durch überirdisches Feuer denkt, der jedermann unterzogen werden müsse. Derselbe Synkretismus beider Vorstellungsreihen liegt offenbar schon vor in dem Wort von der Feuertaufe Mt 3, 11. Daß das Feuer auf die einen reinigende, auf die andern vernichtende Wirkung auszuüben vermag, liegt daran, daß „aus Feuer die übersinnliche Materialität des Geistes besteht" (Holtzmann). Auch Jes 4, 4 der LXX ist zu vergleichen: ἐκπλυνεῖ κύριος τὸν ῥύπον τῶν υἱῶν καὶ τῶν θυγατέρων Σιών ..... ἐν πνεύματι κρίσεως καὶ πνεύματι καύσεως. — Daß somit der See, in dem Adam abgewaschen ist, ein feuriger sei, ist nicht unbedingt notwendig, aber nach Zusammenrechnung aller Umstände wahrscheinlich.

[1] Jedenfalls ist daraus nichts gegen den von Fuchs S. 509 sehr gut belegten sekundären Charakter der Vita zu schließen. Vgl. übrigens die von Fuchs erwähnte — und an sich richtig widerlegte — Hypothese Horts, daß ein Evabuch und ein Sethbuch in der Apk. Mos. zusammengearbeitet seien.

Schriften Fortbildungen der unsrigen. Hat er nun Recht mit seiner Annahme, sie als die sethitische Bibel bezeichnen zu dürfen, so würden wir mit ihnen in die Zeit vor Hippolyt bezw. Irenäus hinaufrücken müssen; denn sichtlich sind diese verhältnismäßig einfachen Legenden von der sich bildenden, nicht von der entwickelten Gnosis produziert worden. Vgl. zum Beleg die von Carl Schmidt übersetzten koptischen Elaborate einer wohl verwandten, aber ausgebildeten Gnosis. Wiederum für die Umbildung unseres jüdischen Adambuches zu der christlich-sethitischen Färbung ist auch eine gewisse Frist zu fordern. So würde man etwa an den Anfang des 2. Jahrh. gelangen.

Gewisse Berührungen mit andern Schriftstellern deuten noch weiter.

Im IV. Esra spielt das cor malignum eine große Rolle; es steht im Mittelpunkt der seufzenden Grübeleien über Erbsünde und Erbschuld. Das Gesetz konnte nicht Frucht bringen, weil Gott das böse Herz nicht von den Menschen genommen hatte 3, 20; das Gesetz war zwar in ihnen, aber „zusammen mit dem schlimmen Keime" (Gunkels Übersetzung) 3, 22; Adamiden, Noachiden, Abrahams Same, Israeliten, sie „handelten in allem wie Adam und alle seine Nachkommen, denn sie hatten ja selber das böse Herz" 3, 26. Vgl. 7, 48. Das cor malignum nun findet sich als καρδία πονηρά wieder in jener Weissagung Apok. Mos. 13. Am Tage des Gerichts, wenn jede Paradieseswonne den Gerechten zuteil wird, wenn Gott in ihrer Mitte weilen wird, dann werden sie nicht mehr sündig vor ihm sein, ‚ὅτι ἀρθήσεται ἀπ' αὐτῶν ἡ καρδία ἡ πονηρά.' Es ist eine ähnliche Weise zu denken und sich auszudrücken: Gerechtigkeit kann hier nicht kommen, solange der Keim des Bösen, den das Menschenherz mit sich herumträgt, nicht beseitigt ist. Auch darin gleicht sich die Vorstellungsweise beider Autoren, daß sie eine Wirkung des Sündenfalls auf den ganzen Äon voraussetzen. Weil ein Körnchen des Bösen in das Herz Adams gesät wurde, ist die ganze Welt verseucht IV. Esr. 4, 27—30. Wie dies Körnchen hineingekommen, erzählt Apk. Mos. 19: Der Teufel, der aus der Schlange redet, „legte auf die Frucht, die er mir zu essen gab, das Gift seiner Bosheit, d. i. seiner Begierde; denn die Begierde ist das Haupt aller Sünde". Und nun geht den Protoplasten ihre anerschaffene Lichtnatur verloren, Pflanzen und Tiere werden in das Verderben hineingezogen, und bis zum Weltende ist nichts mehr zu ändern. Wenn aber eine Bekanntschaft des einen mit den Gedankengängen des andern vorliegt, so ist sicherlich Esra der spätere. Denn die einfach legendarische Behandlung dieser Stoffe genügt ihm nicht mehr; er erwähnt vielleicht einen dort geprägten Begriff, aber die Grund-

probleme sind ihm damit nicht gelöst, weder der Ursprung des Bösen (4, 1—10) noch das Geschick derer, auf denen die Erbsünde lastet (7, 116ff.). Höchstens in den Bußrufen der Eva Apk. Mos. 10 und 32 finden sich die Ansätze zu dem ernsten Durchdenken dieser Fragen, zu denen Esra fortgeschritten ist. Liegt aber unser Buch vor dem IV. Esra, wenn auch vor seinen jüngsten Bestandteilen[1], so sind die Legenden der Apk. Mos. im ersten christlichen Jahrhundert bereits ausgebildet gewesen.

Paulus ist nach 2. Kor 12, 2—4 in der Vorstellung heimisch gewesen, daß das Paradies im dritten Himmel sei; denn wenn auch sein geisterfüllter Zustand für das Erlebnis an sich, so ist doch für die Formen desselben die ihm überlieferte Denkweise verantwortlich zu machen. Heinricis Ausführungen (Komm. z. d. St.) vermögen nicht zu beweisen, daß das Paradies „höher hinauf" zu denken sei, als der dritte Himmel. Denn einerseits ist die feierliche Wiederholung (12, 2 und 12, 3f.) auch sonst bei Paulus nichts Seltenes (Gal 5, 2f.; Phil 4, 4); andererseits ist das Paradies auch trotzdem, wie Heinrici will, etwas vom dritten Himmel Unterschiedenes; denn es wird in der apokalyptischen Tradition immer als ein umfriedigter Ort gedacht (teilweise neben dem himmlischen Jerusalem). So ist Paulus in dem dritten Himmel ins Paradies entrückt. Wäre aber das nicht die Meinung, so wird man sich vergeblich bemühen, zu erklären, warum dann der dritte Himmel überhaupt dem Apostel ins Bewußtsein getreten wäre. Der „Ruhepunkt des Raptus" (Heinrici) ist doch ein zu abenteuerlicher Begriff. Warum denn gerade hier, wenn er doch alle (7) Himmel durchfuhr? Und ohne irgend ein nennenswertes Erlebnis? Und wird der so beseligt Entrückte wirklich eines Ruhepunktes bedürfen? Daß er aber nicht höher hinauf gehoben ward, ist vollauf dadurch erklärt, daß eben das Paradies mit seiner Lebensfrucht oft genug ihm Gegenstand der Sehnsucht gewesen ist. Lag dies im dritten Himmel, so führte auch der Geistesflug der höchsten Vision ihn in den dritten Himmel. — Nun ist aber in der apokalyptischen Literatur die deutliche Fixierung des Paradieses auf den dritten Himmel

[1] Meine anfangs lebhaft bestrittene Auffassung, daß Erzeugnisse sehr verschiedener Zeiten und Geister in IV. Esra (und Apok. Baruch) zusammengeronnen seien, hat sich zu einem Teil inzwischen fast allgemein durchgesetzt. Andererseits vermag ich selbst den Gedanken an eine mechanische Zusammensetzung dieser Quellen durch einen letzten Redaktor nicht mehr aufrecht zu erhalten, seitdem Gunkel uns in „Schöpfung und Chaos" für die zähe Wirksamkeit der Tradition auf apokalyptischem Gebiet den eklatanten Beweis geliefert hat. Ich bin selbst seitdem gegen die Hypothese der Mosaikarbeiten auf diesem Literaturgebiet mißtrauischer geworden.

nur in unserer Schrift zu finden. ,ἆρον αὐτὸν εἰς παράδεισον ἕως τρίτου οὐρανοῦ' § 37 und ,ἄπελθε εἰς τὸν παράδεισον ἐν τῷ τρίτῳ οὐρανῷ' § 40 Tisch. C. Weil es hier liegt, und Adam im Paradiese begraben werden soll, kommt Gott herab; denn auch diese Schrift hat die sonst (vgl. Test. XII patr. Levi 2f. Ascens. Jes. 6f.) übliche Siebenzahl der Himmel (ἴδε τὰ ἑπτὰ στερεώματα ἀνεῳγμένα 35). So scheint unsere Legende auf die Bildung der Vorstellungswelt des Paulus Einfluß gehabt zu haben; wenigstens können wir keine andere Quelle seiner Denkart nachweisen. — Daß umgekehrt unsere Stelle aus 2 Kor 12 geflossen und dann als christliche Eintragung zu erklären wäre, wie Fuchs für möglich hält, ist deswegen unwahrscheinlich, weil die erstmalige Festlegung des Paradieses auf einen bestimmten Himmel (und nicht den höchsten) gewiß nicht Sache visionären Schauens, sondern haggadischer Spekulation ist, die dann dem pneumatischen Erlebnis die konkrete Grundlage bietet. Noch deutlicher aber ist die Bezugnahme auf überkommene Tradition 2 Kor 11, 14. Daß der Satan sich in einen Engel des Lichts verwandelt, ist wiederum ein von Paulus als bekannt vorausgesetzter Zug, für den man in der sonstigen jüdischen Literatur keinen Beleg aufzutreiben vermag. In Apk. Mos. 17 ist der Vorgang beschrieben.

So liegt es nahe, eine Bekanntschaft des Paulus mit den hier verarbeiteten Sagen anzunehmen. Freilich gehören beide Stellen solchen Partieen an, die man als von unserm Verfasser bereits ziemlich fertig überkommene wird betrachten müssen: die eine den eschatologischen Schlußpartieen, die andere dem Evabuch. Für den IV. Esra gilt dasselbe; und so wird sich nur dies sagen lassen, daß — wenn bei ihm, Paulus und Apok. Mos. Beziehungen vorliegen — wenigstens der Grundstock der in letzterer verarbeiteten Stoffe um die Zeit Christi vorhanden gewesen sein wird.

Ich fasse meine Ergebnisse zusammen. Das Buch ist jüdischen Ursprungs. Es fußt auf Überlieferungen, die teils mündlich, teils (Evabuch) wohl auch schriftlich fixiert und nach ihrem wesentlichen Inhalt im apostolischen Zeitalter fertig gewesen sind. Seine Dogmatik ist aus dem Synkretismus des späten Judentums erklärbar, aber wohlgeeignet, gnostisch weiterentwickelt zu werden. Über die Aufzeichnung unseres Buches läßt sich nichts ausmachen; wenn es aber, wie wahrscheinlich, den Anlaß zu den armenisch überlieferten gnostischen Adamschriften gegeben hat, und wenn diese, wie mir ebenfalls wahrscheinlich, die heiligen Schriften der Sethianer gewesen sind, so wird man auf die erste Hälfte des zweiten christlichen Jahrhunderts zu schließen haben.

Studien zum syrischen Tetraevangelium.

Von **Hugo Greßmann** in Kiel.

2. Die Abfassungszeit der älteren syrischen Übersetzungen.[1]

Burkitt hat in den St. Ephraim's Quotations from the Gospel (Texts and Studies by J. Armitage Robinson. Vol. VII 2. Cambridge 1901) S. 28ff. gezeigt, daß der heilige Ephraem († 373 n. Chr.) die Pešittha noch nicht benutzt hat. Zugleich hat er wahrscheinlich zu machen gesucht, daß sie um 412 durch Rabbula von Edessa angefertigt sei. Die Entstehung der Pešittha würde demnach ins fünfte Jahrhundert verlegt werden müssen. Dies Datum ist von großer Wichtigkeit, da aus ihm sich auch Folgerungen für die Abfassungszeit des Sinaiticus und Curetonianus ergeben. Eine Nachprüfung von anderen Gesichtspunkten aus ist darum gerechtfertigt.

Meine Beobachtungen schließen sich an die syrische Übersetzung der Theophania des Eusebius an (ed. Samuel Lee. London 1842).[2] Bereits Cureton bemerkte die Übereinstimmung der von ihm herausgegebenen Evangelientexte mit den Zitaten und der Sprache der Theophania. Er sagt in den Remains of a very ancient Recension of the four Gospels in Syriac. London 1858. S. LXXI: „In several points the language of this

[1] Nachtrag zu Studie I (vgl. Jahrg. 1904, 248ff.). Als Kontrolle für die Identifizierung der Philoxeniana kommen eventuell noch „Die Homilien des Philoxenus" in Betracht (ed. E. A. Wallis Budge: The discourses of Philoxenus. London 1894). Die von Budge vol. II S. CXXXVIIIff. bequem zusammengestellten Zitate lehren das Eine mit großer Deutlichkeit, daß sie mit der von White herausgegebenen sogenannten „Philoxeniana" nicht das Geringste zu tun haben. Nach unserer jetzigen Kenntnis der Versionen würden wir sagen, sie seien der Peš. entnommen, obwohl sie in manchen Punkten mit ihr nicht übereinstimmen. Es bleiben zwei Möglichkeiten: entweder war die dem Bischof vorliegende Peš. durch den Syrus vetus resp. das Diatessaron entstellt, oder aber es war gar nicht die Peš., sondern eben — die Philoxeniana, die, wie wir oben gezeigt haben, der Peš. sehr nahe gestanden haben muß. Da wir leider nicht wissen, wann die Homilien geschrieben sind, und da leider keine einzige der oben angeführten Stellen in ihnen begegnet, so können wir nichts Sicheres entscheiden. Die von Budge S. LXXIII versuchte Datierung geht von der falschen Voraussetzung aus, daß der Text Whites die Philoxeniana enthalte.

[2] Ich zitiere nach der von mir eingeführten Seiten- und Zeilenzahl.

text bears a close resemblance to that of the Syriac version of the Theophania of Eusebius". Zu einem ähnlichen, etwas abweichenden Resultat kommt Ad. Merx in seinem ausgezeichneten Matthäuskommentar. Berlin 1902 (Die vier kanonischen Evangelien. Teil II Hälfte 1: Das Evangelium des Matthäus). An verschiedenen Stellen konstatiert er ihre Übereinstimmung und faßt S. 132 seine Anschauung dahin zusammen: „Es besteht nun zwischen deren (dh. der eusebianischen Theophania) syrischer Übersetzung und unserm Syrsin ein so nahes Verhältnis, daß man auf den Gedanken kommt, der syrische Übersetzer habe gradezu unter dem Einfluß der Übersetzung gestanden, welche uns die Sinaihandschrift erhalten hat, die demnach im dritten Jahrhundert vorhanden war." Diese These ist in dieser Form schwerlich haltbar. Das syrische Manuskript, das uns die Theophania überliefert hat, ist datiert aus dem Jahre 411 n. Chr. Trotz des hohen Alters enthält sie nicht das Original, sondern eine Kopie. Da die Theophania um ± 333 n. Chr. verfaßt wurde (vgl. Die griech. christl. Schriftsteller. Eusebius Werke, Band III[2] S. XX), so muß die Übertragung ins Syrische um 350—400 angesetzt werden. Von welchem Text des Tetraevangeliums zeigt sich dieser, in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts lebende Übersetzer am meisten beeinflußt? Hat Merx Recht, wenn er an den Syrus Sinaiticus denkt? Wir achten zunächst nur auf den sprachlichen Ausdruck.

1. Matth 4,18 παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς γαλιλαίας.
Theoph 127,17 ܥܠ ܣܦܪ ܝܡܬܐ ܕܓܠܝܠܐ
Cur ܥܠ ܝܕ ܝܡܬܐ ܕܓܠܝܠܐ
Sin ܥܠ ܣܦܪ ܥܘܡܩܗ ܕܝܡܐ
Peš ܥܠ ܝܕ ܝܡܐ ܕܓܠܝܠܐ

2. Matth 4,18 τὸν λεγόμενον
Teoph 127,18 ܕܡܬܩܪܐ
Cur id.
Sin om.
Peš ܕܐܬܩܪܝ

3. Matth 4,18 βάλλοντας
Theoph 127,18 ܟܕ ܪܡܝܢ
Cur ܗܘܘ id.
Sin id.
Peš ܕܪܡܝܢ

4. Matth 4,20 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες
Theoph 127,20 ܘܗܢܘܢ ܒܗ ܒܫܥܬܐ ܐܪܦܝܘ
Cur ܫܒܩܘ id. id.
Sin id. id. ܗܢܘܢ ܕܝܢ
Peš id. ܡܚܕܐ id.

5. Matth 4,21 δύο ἀδελφούς
Theoph 127,21 ܬܪܝܢ ܐܚܝܢ
Cur id. ܠܬܪܝܢ
Sin id. ܬܪܝܢ
Peš ܬܪܝܢ ܐܚܐ

6. Matth 4,21 ἐν τῷ πλοίῳ
Theoph 127,21 ܒܣܦܝܢܬܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܒܐܠܦܐ

7. Matth 4,22 οἱ δὲ εὐθέως ἀφέντες
Theoph ܘܗܢܘܢ ܒܗ ܒܫܥܬܐ ܐܪܦܝܘ
Cur ܫܒܩܘ id. id.
Sin id. om. ܗܢܘܢ ܕܝܢ
Peš id. ܡܚܕܐ id.

8. Matth 13,3 τοῦ σπείρειν
Theoph 166,18 ܠܡܙܪܥ
Cur id.
Sin id.
Peš ܕܢܙܪܘܥ

9. Matth 13, 5 γῆν
Theoph 166, 19 ܒܥܦܪܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܡܕܪܐ

10. Matth. 13, 7 ἀνέβησαν
Theoph 166, 21 ܘܣܠܩܘ
Cur id.
Sin ܘܝܒܘ
Peš ܘܣܠܩܘ

11. Matth 13, 20 ὁ δέ
Theoph 166, 26 ܘܗܘ
Cur id.
Sin id.
Peš ܗܘ ܕܝܢ

12. Matth. 13, 20 εὐθύς
Theoph 167, 1 ܘܒܣܘܪܗܒܐ
Cur ܡܣܪܗܒܐܝܬ
Sin om.
Peš ܒܪ ܫܥܬܗ

13. Matth 13, 28ff. συλλέξωμεν
Theoph 168, 20 ܢܠܩܘܛ
Sin id.
Cur ܢܠܩܛ
Peš ܢܓܒܐ

14. Matth 13, 37 ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα
Theoph 168, 26 ܙܪܘܥܗ ܕܙܪܥܐ ܛܒܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܗܘ ܕܙܪܥ ܙܪܥܐ ܛܒܐ

15. Matth 13, 38 τὸ δὲ καλὸν σπέρμα
Theoph 168, 26 ܘܙܪܥܐ ܛܒܐ
Sin id.
Cur ܗܘ ܕܝܢ ܙܪܥܐ ܛܒܐ
Peš ܙܪܥܐ ܕܝܢ ܛܒܐ

16. Matth 13, 38 τὰ δὲ ζιζάνια
Theoph 169, 1 ܘܙܝܙܢܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܙܝܙܢܐ ܕܝܢ

17. Matth 13, 41 σκάνδαλα
Theoph 169, 5 ܬܩܠܬܐ
Sin id.
Cur ܡܟܫܘܠܐ
Pe id.

18. Matth 19, 12 ἐγεννήθησαν
Theoph 165, 26 ܗܘܘ
Cur id.
Sin id.
Peš ܐܬܝܠܕܘ

19. Matth. 19, 12 ὁ δυνάμενος χωρεῖν χωρείτω
Theoph 166, 2 ܡܢ ܕܡܫܟܚ ܕܢܣܝܒ ܢܣܝܒ
Cur ܡܢ ܕܡܕܐ ܕܝܢ ܚܝܠܐ ܕܢܣܝܒ ܢܣܝܒ
Sin ܟܘܠ . . . ܕܡܕܐ ܚܝܠܐ id.
Peš ܡܢ ܕܡܨܐ ܕܢܣܒ ܢܣܒ

20. Matth 21, 33 καὶ ἐξέδετο
Theoph 141, 12 ܘܐܫܠܡܗ
Cur id.
Sin id.
Peš ܘܐܘܚܕܗ

21. Matth 21, 34 ὅτε δὲ ἤγγισεν ὁ καιρός
Theoph 141, 12 ܡܐ ܕܝܢ ܩܪܒ ܙܒܢܐ
Cur ܘܡܐ ܩܪܒ ܙܒܢܐ
Sin ܡܐ ܗܘܐ ܕܝܢ ܙܒܢܐ
Peš ܡܐ ܕܝܢ ܕܡܛܐ ܙܒܢܐ

22. Matth 21, 38 ὁ κληρονόμος
Theoph 141, 17 ܝܪܬܗ
Cur id.
Sin ܝܪܘܬܐ
Peš ܝܪܬܐ

23. Matth 21, 41 ἐκδώσεται
Theoph 141, 20 ܢܫܠܡ
Cur id.
Sin ܢܫܠܠ
Peš ܢܘܚܕ

24. Matth 21, 46 καὶ ζητοῦντες αὐτὸν κρατῆσαι
Theoph 144, 5 ܘܒܥܝܢ ܗܘܘ ܕܢܐܚܕܘܢܗ
Cur id. ܘܒܥܘ (?) ܗ̈ܘܘ
Sin ܘܒܥܘ ܠܡܐܚܕܗ
Peš id.

25. Matth 22, 12 ἑταῖρε
Theoph 146, 26 ܪܚܡܝ
Sin id.
Cur ܚܒܪܝ
Peš id.

26. Matth 22, 12 ὧδε
Theoph 146, 26 ܠܗܪܟܐ
Cur id.
Sin id.
Peš ܠܟܐ

27. Matth 22, 12 ὁ δὲ ἐφιμώθη
Theoph 147, 1 ܗܘ ܕܝܢ ܫܬܩ ܠܗ
Sin id.
Cur ܘܗܘ ܫܬܩ ܠܗ
Peš ܗܘ ܕܝܢ ܐܫܬܬܩ

Schon in meinen Studien zur Theophania des Eusebius (Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchr. Litt. N. F. VIII 3. Leipzig 1903) habe ich durch eine genaue Kollation dieser Schrift mit der Pešittha wiederholt festgestellt, daß beider Evangelientexte durchgehends von einander abweichen, und daß folglich eine Abhängigkeit nicht wahrscheinlich sei. Aus den oben angeführten Beispielen, die sich leicht vermehren ließen, ersieht man, daß die Evangelienzitate der Theophania häufig da, wo sie von der Pešittha differieren, mit dem alten Syrer übereinstimmen, und zwar im allgemeinen der Textrezension des Curetonianus näher stehen als der des Sinaiticus. Diese formale Übereinstimmung des Ausdrucks, die nicht auf eine andere griechische Vorlage zurückgeht, kann nicht auf einem Zufall beruhen. Wir werden vielmehr zu der Annahme gedrängt, daß der um ± 400 wahrscheinlich in Edessa lebende (vgl. Griech.-chr. Schriftsteller, Eusebius III² S. XII) Übersetzer die Pešittha noch nicht gekannt hat, sondern von der älteren Version, die uns im Sinaiticus und Curetonianus vorliegt, abhängig ist. Es empfiehlt sich demnach auch nach dieser Untersuchung, die Entstehungszeit der Pešittha mit Burkitt ins fünfte Jahrhundert zu verlegen.

Achtet man auf den Inhalt des Textes, der vermutlich auf einer anderen griechischen Vorlage beruht, so zeigen sich ebenfalls frappante Übereinstimmungen zwischen den Evangelienzitaten der Theophania und dem alten Syrer. Z. B.:

1. Matth 13,4 τὰ πετεινὰ + τοῦ οὐρανοῦ (aus Luk 8,5) Theoph 166,18 Cur gegen Sin Peš

2. Matth 13,18 οὖν Theoph 166,24 Sin gegen Cur Peš: δέ

3. Matth 13,19 καὶ ἁρπάζει τὸ ἐσπαρμένον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ
Theoph 166,26 ܘܚܛܦ ܠܗܘ ܙܪܥܐ ܡܢ ܠܒܗ
Cur id. ܘܚܛܦ ܠܗ ܠܙܪܥܐ
Sin id.
Peš ܘܚܛܦ ܡܠܬܐ ܕܙܪܝܥܐ ܒܠܒܗ
d. h. Theoph Cur Sin καὶ ἁρπάζει τὸ σπέρμα ἐκ τῆς καρδίας αὐτοῦ gegen Peš = καὶ ἁρπάζει τὸν λόγον τὸν σπειρόμενον ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ[1]

4. Matth 13,22 ὁ δὲ σπαρείς = Peš gegen Theoph 167,2 Cur Sin ܘܗܘ ܕܢܦܠ = τὸ δὲ πεσόν (aus Luk 8,14)

5. Matth 13,23 ὃς δὴ καρποφορεῖ καὶ ποιεῖ
Theoph 167,5 ܘܥܒܕ ܦܐܪܐ
Cur id. ܘܝܗܒ
Sin ܝܗܒ ܦܐܪܐ ܘܥܒܕ
Peš id.
d. h. Theoph Cur om. καὶ ποιεῖ gegen Sin Peš

6. Matth 13,24 παρέθηκεν
Theoph 168,15 ܐܘܣܦ
Cur id.
Sin id.
Peš ܐܡܬܠ
d. h. Theoph Cur Sin = προσέθηκεν („fügte hinzu") gegen Peš

7. Matth 13,25 om. αὐτοῦ (ante ὁ ἐχθρός) Theoph 168,16 Cur Sin gegen Peš

[1] Diese Rückübersetzung besagt hier, wie anderswo, nur, daß der Syrer sich so ausdrückt, als hätte er so gelesen. Ob er wirklich so gelesen hat, ist eine ganz andere Frage.

8. Matth 22, 4 οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστά
Theoph 144, 11 ܬܘܪ̈ܝ ܡܦܛܡ̈ܝ
Cur id.
Sin om.
Peš ܬܘܪ̈ܝ ܘܡܦܛܡ̈ܝ
d. h. Theoph Cur om. καὶ gegen Peš

9. Matth 22, 9 πορεύεσθε οὖν
Theoph 144, 16 ܦܘܩܘ ܡܟܝܠ
Cur ܡܟܝܠ ܦܘܩܘ
Sin id.
Peš ܙܠܘ ܗܟܝܠ
d. h. Theoph Cur Sin = ἐξέλθατε (vgl. Luk 14, 21) ἔτι gegen Peš

10. Joh 1, 29 ὁ αἴρων
Theoph 111, 25 ܗܐ ܗܘ ܕܫܩܠ
Cur id.
Sin ܗܘ ܕܫܩܠ
Peš id.
d. h. Theoph Cur ἴδε ὁ αἴρων gegen Sin Peš

11. Luk 5, 5 ἐλάβομεν
Theoph 128, 3 ܐܫܟܚܢ
Sin id.
Cur vacat
Peš ܐܚܕܢ
d. h. Theoph Sin = εὕρομεν gegen Peš.

Es erhebt sich jetzt die Frage, ob der Übersetzer der Theophania sich auch in den zuletzt angeführten Beispielen inhaltlich von dem alten syrischen Tetraevangelium hat beeinflussen lassen oder ob er in engem Anschluß an seine Vorlage den Text des Eusebius wiedergegeben hat. Daß der Übersetzer ein Jesajazitat (Theoph 141, 26ff.) wörtlich aus der Pešittha entlehnt hat, beweist nichts, da der Curetonianus ebenso verfährt (vgl. Baethgen, Evangelienfragmente. Leipzig 1885. S. 31). Der Text des Alten Testamentes war offenbar längst kanonisch, ehe das Neue Testament übersetzt wurde. Gegen die Treue des Übersetzers spricht erstens, daß sich Abweichungen der Evangelienzitate innerhalb der Theophania selbst finden. So fehlt 152, 7 in Luk 21, 20 τότε (= Cur Sin!), während es 152, 16 ausgedrückt wird. Ebenso fehlt 169, 6 in Matth 13, 43 ὡς ὁ ἥλιος (= Sin!), während es 170, 13 ausgedrückt wird. Sollte es Zufall sein, daß beide Male in dem der eigentlichen Exegese vorangeschickten Texte ein Ausdruck fehlt, der von der folgenden Erklärung, wenn auch nicht notwendig vorausgesetzt, so doch tatsächlich geboten wird? Sollte es Zufall sein, daß in beiden Fällen der alte Syrer dieselben Omissionen aufweist? Gegen die Treue des Übersetzers spricht zweitens, daß Joh 1, 29 (vgl. o. Nr. 10) in dem griechischen Text der Demonstratio (S. 37a 198d 429a 462c) anders lautet, als die syrische Theophania erwarten läßt. Aber vielleicht ist der ursprüngliche Wortlaut nach dem späteren textus receptus geändert. Leider steht uns kein weiteres griechisches Evangelienzitat des Eusebius, das hier als Kontrolle in Betracht käme, zur Verfügung. Diesen Argumenten gegenüber ist geltend zu machen, daß sie nicht zwingend beweisen. Es ist auch an sich unwahrscheinlich, daß der Übersetzer, der es wagte, die mitunter sehr schwierige Theophania ins Syrische zu übertragen, bei dem leichten, kaum mißverständlichen Griechisch der Evangelienzitate fortwährend sein

syrisches Neues Testament zu Rate zog. Man darf ferner nicht übersehen, daß seine Evangelienzitate an sehr vielen Stellen, wie hier nicht bewiesen zu werden braucht, von dem alten Syrer abweichen. Und wenn wir diesen auch nicht in seiner ursprünglichen Gestalt, sondern nur in zwei mehr oder minder überarbeiteten Rezensionen besitzen, so ist es doch unmöglich, bei den starken Differenzen z. B. von Matth 13, 5 f. 21 die Evangelientexte der syrischen Theophania einfach als dritte Rezension neben Sinaiticus und Curetonianus aufzufasssen, sondern viel wahrscheinlicher, daß der Übersetzer hier seiner eusebianischen Vorlage getreulich folgte. Die stärkste Stütze erhält diese Annahme durch die Tatsache, daß die alte, äußerst selten bezeugte Variante in Matth 8, 5 (vgl. Merx zu der Stelle) χιλίαρχος Theoph 124, 9 (= Sin gegen Cur Peš) statt ἑκατόνταρχος durch den griechischen Urtext der Theophania bezeugt wird (vgl. meine Ausgabe 16, 9; 17, 1). Wer an der wesentlichen Treue des Übersetzers nicht zweifelt, für den besteht kein Grund, die Abfassungszeit des Sinaiticus resp. Curetonianus über das vierte Jahrhundert hinaufzurücken. Der Text des alten Syrers berührt sich aufs engste mit dem des Eusebius. Die Möglichkeit, daß jener älter ist, soll damit nicht geleugnet werden, aber notwendig ist das nicht. Wir müssen froh sein, wenn wir die verschiedenen Evangelienrezensionen des vierten Jahrhunderts wieder herausstellen können.

Hinzuzufügen sind ferner aus anderen Schriften des Eusebius einige Bibelzitate, die uns in dieser Fassung griechisch zuerst von ihm überliefert sind und die zugleich mit dem alten Syrer übereinstimmen, wie schon von anderen (Baethgen, Burkitt) beobachtet ist. So Matth 4, 17 om. μετανοεῖτε und γάρ Euseb. Dem. 438 d (cod) Cur Sin — Matth 5, 43 add. τοῖς ἀρχαίοις Euseb. Dem. 16a Cur gegen Sin — Joh 1, 13 αἵματος Euseb. Esai 387 Cur Peš. — Joh 3, 16 om. μὴ ἀπόληται ἀλλ' Euseb. Marc 67. 72 Cur gegen Sin — Endlich Euseb. Hist. eccles. I 13, 11 Ἰούδας ὁ καὶ Θωμᾶς vgl. Joh 14, 22 Cur Sin, Acta Thomae, Doctrina Addai. Mag nun der alte Syrer eine dem Eusebiustext verwandte Rezension des Tetraevangeliums gelesen haben oder mag umgekehrt Eusebius abhängig sein von dem Text des alten Syrers, jedenfalls sind beide nahe verwandt, und ein Zweifel an der Treue des Theophaniaübersetzers erscheint nach alledem kaum berechtigt.

Will man die Treue des Übersetzers bezweifeln, so ist durch die zuletzt angeführten Beispiele nur um so zweifelloser dargetan, daß er von dem Curetonianus abhängig war, aber nicht von der Pešittha, wie Conybeare behauptet hat (in dieser Zeitschrift 1901 S. 289 ff.).

24. 5. 1905.

3. Der Text.

In seiner Einführung in das griechische Neue Testament[2] (Göttingen 1899) S. 78 wirft Nestle unter anderem die Frage auf, ob Curetonianus und Pešittha sprachlich von einander unabhängig seien oder nicht und welcher Text die Bearbeitung des andern sei. Merx behauptet in seinem Matthäuskommentar (S. XVI), daß die Peš ihrer Sprache nach ganz auf dem Sinaiticus beruhe, ohne die Gründe anzugeben, die ihn zu dieser Ansicht bewogen haben. In der Tat kann kein Zweifel sein, daß Sin-Cur und Peš sprachlich aufs engste verwandt sind und daß keine dieser Übersetzungen ohne Rücksicht auf die andere entstanden ist. Das wird erstens dadurch erhärtet, daß sehr häufig dieselben griechischen Vokabeln in den drei genannten Schriften durch dieselben syrischen Wörter wiedergegeben werden, obwohl die syrische Sprache hier in Betracht kommende Synonyma besitzt. Einzelheiten beweisen natürlich nichts, da der Zufall seine neckische Rolle gespielt haben kann, aber es steht eine Fülle von Beispielen zu Gebote, aus der ich einige der markantesten herausgreife.[1]

1. Mt 1, 19 παραδειγματίζω = ܦܪܣܝ
2. „ 2, 12 χρηματισθέντες = ܐܬܚܙܝ
3. „ 5, 13 εἰς οὐδὲν ἰσχύει = ܠܡܕܡ ܠܐ ܐܙܠ
4. „ 5, 29 συμφέρει = ܦܩܚ
5. „ 6, 2 σαλπίζω = ܩܪܐ ܩܪܢܐ
6. „ 8, 20 φωλεοί = ܢܩ̈ܥܐ
7. „ 11, 21 πάλαι ἄν = ܡܟܢ ܕܝܢ
8. „ 12, 13 ἀπεκατεστάθη ὡς ἡ ἄλλη = ܘܬܩܢܬ ܐܝܟ ܚܒܪܬܗ
9 Mt 12, 40 κῆτος = ܢܘܢܐ
10. „ 14, 12 ἀπήγγειλαν = ܚܘܘ
11. „ 15, 14 βόθυνος = ܓܘܡܨܐ
12. „ 15, 17 εἰς ἀφεδρῶνα ἐκβάλλεται = ܡܫܬܕܐ ܒܡܕܝܢܬܐ
13. „ 15, 21 μέρη = ܬܚ̈ܘܡܐ
14. „ 15, 27 ψιχίον = ܦܪ̈ܬܘܬܐ

Noch schlagender als diese Beispiele wären Fälle, in denen sich gemeinsame falsche Übersetzungen oder Textfehler nachweisen ließen. Die Zahl muß naturgemäß gering sein, da man in der syrischen Kirche nie aufgehört hat, an der Übersetzung zu feilen und zu bessern, bis ein adäquates Verständnis erreicht — oder nicht erreicht wurde. Am interessantesten ist die Wiedergabe von Lk 12, 58. Den Latinismus δὸς ἐργασίαν hat man sich nie erklären können, und so wechselt der syrische Ausdruck, so oft die Stelle begegnet:

ܗܒ ܠܗ ܥܒܕܘܗܝ Sin
ܗܒ ܗܢܝܐ Cur
ܗܒ ܐܬܓܘܪܬܐ Peš
ܗܒ ܦܘܠܚܢܐ White

[1] Man vergleiche ferner die Liste, die Wildeboer für die Übereinstimmung des Cur mit der Peš angefertigt hat: De waarde der syrische evangeliën door Cureton ontdekt. Leiden 1880. S. 42.

In weitaus den meisten Fällen aber, wo der alte Syrer (Sin-Cur) einen Übersetzungsfehler begangen hatte, ist später das Richtige korrigiert worden. Nur αἰτία Mt 19, 10, das im Sin-Cur mit ܥܕܠܐ „Tadel“ „Schuld“ wiedergegeben wurde, ist auch in der Peš stehen geblieben. Wenn ἀπιστία Mk 6, 6 von Sin-Peš (Cur vacat) übereinstimmend durch ܚܣܝܪܘܬ ܗܝܡܢܘܬܐ (ebenso Mt 13, 58 Sin-Cur gegen Peš: ܠܐ ܗܝܡܢܘܬܐ) ausgedrückt wird, so kann man zweifeln, ob nicht vielleicht ihre griechische Vorlage das genauer entsprechende ὀλιγοπιστία enthielt, obwohl jene Wiedergabe auch sonst nachweisbar ist. Die sonderbarste aber und gewiß nicht zufällige Übersetzung ist die allen gemeinsame von συκομορέα Lk 19, 4: ܬܐܬܐ ܦܟܝܗܬܐ „die törichte Feige“, obwohl es ein einheimisches Wort für diesen Baum (ܫܩܡܐ) gibt.

An alten Textfehlern, die sich durch alle Überlieferung hindurch bewahrt haben, sind, wie es scheint, mit Sicherheit zweie zu nennen: Lk 2, 30 ܚܢܢܟ (= misericordiam tuam, so auch Tatian!) statt ܚܝܝܟ (= τὸ σωτήριόν σου) und das schon oben erwähnte Lk 24, 32 ܝܩܝܪ (= βεβαρημένη) statt ܝܩܝܕ (= καιομένη).

Da es sich nicht um vereinzelte, sondern um zusammenhängende Beobachtungen des Sprachgebrauchs, der Übersetzungskunst und der Textüberlieferung handelt, so wird man nicht behaupten dürfen, daß hier nur ein sporadischer, mehr oder minder zufälliger Einfluß der einen Rezension auf die andere vorliege, sondern muß, da alle Beobachtungen auf dasselbe Resultat hinauslaufen, zugeben, daß ein sprachlicher Zusammenhang zwischen den beiden Ausgaben des syrischen Tetraevangeliums existiert: dem Sin-Cur auf der einen und der Peš auf der anderen Seite. Die Entscheidung darüber, welches die ursprüngliche, welches die überarbeitete Rezension sei, kann nicht schwer fallen und wird von allen Forschern, die nicht dogmatisch gebunden sind, fast übereinstimmend getroffen. Sin und Cur sind erstens in einem leichtflüssigen, gefälligen Syrisch geschrieben, das den Urtext oft frei und stets ohne Pedanterie wiedergibt. Die Peš dagegen ist steif und unfrei, ohne indes die Sprache zu vergewaltigen, wie das in noch späteren Versionen geschehen ist. Sie steht, sprachlich betrachtet, in der Mitte zwischen dem Sin-Cur und der sogenannten Harclensis und gehört darum auch chronologisch in die Mitte. Zweitens weisen Sin und Cur eine stattliche Reihe von Übersetzungsfehlern auf, die sich in der Peš nicht wiederfinden. Man könnte behaupten, daß ein Ignorant, vielleicht in einem Winkel Syriens, den Sin-Cur verfaßt habe, lange nachdem die Peš entstanden sei. Aber diese Ansicht ist unmöglich, sobald man den oben versuchten Nachweis als

richtig anerkennt, daß die beiden Rezensionen verwandt und aufeinander aufgebaut sind. Dann muß die bessere Übersetzung auch die spätere sein. Drittens zeigen die älteren syrischen Schriftsteller: Tatian, (der echte), Ephraem, Aphraates, und die ältesten syrischen Übersetzungen anderer Bücher z. B. der Theophania des Eusebius, der Didaskalia, ein enges Verhältnis zum Sin-Cur, stehen aber im Gegensatz zur Peš. Wir haben demnach ein Recht, Sin-Cur als den Syrus vetus der Peš als der jüngeren Rezension gegenüberzustellen. Die Peš ist eine Revision des Syrus vetus. Während dieser im Großen und Ganzen den (palästinischen?) Text des Eusebius bietet, ist die Peš aus ihm hervorgegangen durch eine Korrektur nach dem (antiochenischen?) Κοινή-text des Chrysostomus.[1]

Der Wortlaut der Peš darf als gesichert gelten, da uns eine genügende Anzahl von Handschriften zu Gebote steht, um ihn zu eruieren. Anders ist es mit dem Syrus vetus, von dem uns nur zwei Handschriften — der Sin und Cur — Kunde geben. Hier erhebt sich die unabweisbare und wichtige Frage, ob ihr Text intakt geblieben ist, oder ob er Revisionen aufweist, sei es nach der Peš, sei es nach dem späteren griechischen textus receptus. Im Zusammenhang damit muß zugleich die Beschaffenheit des Textes überhaupt untersucht werden, ob er gut oder schlecht überliefert ist. Ohne die Beantwortung dieser Vorfrage, die, so viel ich sehe, nicht immer genügend Beachtung gefunden hat, schweben alle Untersuchungen in der Luft.

a) Der Curetonianus.

Baethgen hat in seinen Evangelienfragmenten (Leipzig 1885) S. 10f. die Textüberlieferung des Curetonianus untersucht. Wir sind heute in einer günstigeren Lage, da wir den Sin als Kontrolle benutzen können.

Luk 15, 13 „Und dort verpraßte er sein Gut mit unziemlichen Speisen, weil er üppig lebte, mit Huren". Die Worte „mit unziemlichen Speisen" sollen nach Baethgen eine doppelte und zwar ältere Übersetzung für ζῶν ἀσώτως sein. Aber dagegen spricht, daß der Sin die angeblich ältere Lesart nicht enthält, sondern mit der Peš übereinstimmt. Zweitens kann ἀσώτως auf keine Weise heißen „mit unziemlichen Speisen". Da dieser Ausdruck überhaupt sinnlos ist und eine innersyrische Verderbnis nicht vorliegt, so muß hier notwendig auf ein Mißverständnis des Übersetzers oder einen schlechten griechischen Text geschlossen werden.

[1] Eine genauere Untersuchung darüber dürfen wir durch von Soden erwarten.

Das Wahrscheinlichste ist, daß er las: διεσκόρπισεν τὴν οὐσίαν αὐτοῦ ἐν ἁβρότητι ζῶν ἀσώτως. Der Übersetzer, der auch sonst eine mangelhafte Kenntnis des Griechischen verrät, dachte bei ΑΒΡΟΤΗΣ an ΑΒΡΩΤΟΣ „ungenießbar".

Luk 22, 25 ܥܒ̈ܕܝ ܛܒ̈ܬܐ und ܘܡܥܢ ܥܒ̈ܕܝܢ faßt Baethgen als Übersetzungsvarianten auf für εὐεργέται. Aber da der Sin ebenso liest wie der Cur, so wird es sich eher um eine alte Glosse handeln, die den etwas dunkeln Sinn des Verses erklären soll: „diejenigen, die über sie herrschen — und Gutes tun — werden Wohltäter genannt".

Luk 23, 15 ist ebenfalls unsicher. Cur und Sin lesen: ἀλλ' οὐδὲ Ἡρώδης· ἀνέπεμψεν γὰρ αὐτὸν πρὸς αὐτόν (sic). οὐδὲν ἄξιον θανάτου εὗρεν ἐν αὐτῷ (vgl. Luk 23, 4, 22) καὶ οὐδέν τι (+ „des Todes", vermutlich freie Ergänzung) ἐστὶν πεπραγμένον αὐτῷ. Die Annahme einer späteren Textentstellung ist unnötig.

Luk 23, 40 ὁ ἕτερος gibt Cur wieder ܟܐܪܗ ܗܘ ܐܚܪܢܐ ähnlich Sin ܟܐܪܗ ܐܚܪܢܐ. Die Phrase ist tautologisch. Baethgen sieht das bloße ܟܐܪܗ das die Pes bietet, als eine ältere Übersetzung an. Aber jener selbe Ausdruck begegnet uns noch einmal (im Diatessaron) Ephraem ed. Rom. V 487 A, wo Luk 14, 31 zitiert wird: ܥܡ ܡܠܟܐ ܐܚܪܢܐ ܟܐܪܗ.

Matth 8, 9 hat Baethgen mit Recht zwei Varianten konstatiert. ܕܬܚܝܬ ܫܘܠܛܢܐ (= ὑπὸ ἐξουσίαν) das auch Sin ausläßt, ist als spätere Glosse zu streichen. Ob der Ausdruck aus der Pešittha stammt, wie Baethgen ohne Grund annimmt, oder auf eine Vergleichung mit dem griechischen Text zurückgeht, läßt sich nicht entscheiden.

Joh 4, 23f ist von Baethgen nicht richtig erkannt worden. Er glaubt (S. 12) an eine doppelte Übersetzung der Worte καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι. Aber Sin und Hierosolymitanus belehren uns eines Besseren. Sin liest nur die Worte: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ (+ προσκυνητὰς, wahrscheinlich freie Ergänzung) τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ. Das war der Text des alten Syrers, den auch der Hier bewahrt hat, nur daß am Schluß eine Handschrift καὶ ἀληθείᾳ, die beiden anderen Hss ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ auslassen. Daß es sich in der Tat um Omissionen des Hier — nicht um eine Addition des Sin — handelt, folgt aus dem Sinn des Satzes; denn das bloße τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ist sachlich unmöglich. In Hier wurde der Schluß verkürzt, weil der spätere textus receptus angehängt wurde. Denn er fährt fort: πνεῦμα ὁ θεὸς καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν. Ebenso wie Hier wurde auch der Cur korrigiert, aber die ursprüngliche Randglosse drang an falscher

Stelle in den Text, und so ist die jetzige Verwirrung entstanden: καὶ γὰρ ὁ πατὴρ τοιούτους ζητεῖ (προσκυνητάς) [πνεῦμα γὰρ ὁ θεός, (καὶ)] τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι [καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτὸν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν]. Das in eckige Klammern Gesetzte ist die spätere Glosse. Demnach ist als ursprünglich syrischer Text in Cur wiederherzustellen: ܘܐܦ ܐܒܐ ܓܝܪ ܐܝܟ ܗܠܝܢ ܗܘ ܣܓܘܕ̈ܐ ܒܥܐ. ܐܝܠܝܢ ܕܡܣܓܕܝܢ ܠܗ ܒܪܘܚܐ Die Glosse fügte hinzu: ܐܠܗܐ ܓܝܪ ܪܘܚܐ ܗܘ ܘܠܡܣܓܕܢܘܗܝ ܠܗܘܢ ܘܠܐ ܠܐܝܠܝܢ ܕܒܪܘܚܐ ܘܒܫܪܪܐ ܡܣܓܕܝܢ ܠܗ. Diese Glosse ist auch deswegen von Interesse, weil sie nicht aus der Pešittha stammen kann, sondern direkt aus dem Griechischen geflossen sein muß. Denn im Gegensatz zur Peš hat der Glossator den Griechen mißverstanden, indem er verbindet: „und es müssen anbeten diejenigen, die ihn im Geist und in der Wahrheit anbeten“.

Der Text des Cur ist also nur mit großer Vorsicht zu benutzen und äußerstes Mißtrauen geboten. Wir sind leider nicht immer oder vielmehr nur sehr selten in der Lage, eine Addition wie in dem vorher angeführten Falle mit Sicherheit nachweisen zu können. Ebenso steht es mit den Omissionen, bei denen es meist unmöglich ist zu entscheiden, ob sie ursprünglich sind oder einem Abschreiber zur Last gelegt werden müssen. Einiges läßt sich immerhin den Beobachtungen von Cureton und Baethgen noch hinzufügen. Im Zusammenhang damit mögen auch ein paar Textfehler besprochen werden, die man bisher, so viel mir bekannt, nicht korrigiert hat.

Mt 14, 13 statt ܒܚܣܘܪܝܗܘܢ lies mit Sin Peš ܒܚܣܘܪܘܗܝ.

Mt 15, 5 lautet: ὑμεῖς δὲ λέγετε ἄνθρωπος (für ἄνθ: ὃς ἂν Baethgen) τῷ πατρὶ καὶ τῇ μητρὶ αὐτοῦ· δῶρον κτλ. Da dies sinnlos ist, so lies ‹ܐܢ ܢܐܡܪ› ܐܢܫ . . . . λέγετε· ‹ἐαν εἴπῃ› ἄνθρωπος . . . . Der Ausdruck, wie häufig in Cur, aus der Parallele Mark 7, 11 (gegen Sin ὃς ἂν εἴπῃ).

Mt 15, 25 statt ܗܝܕܝܢ ܗܝ ܡܩܪܒܐ = τότε προσελθοῦσα lies mit Sin Peš ܗܝ ܕܝܢ ܡܩܪܒܐ = ἡ δὲ προσελθοῦσα.

Lk 8, 19 statt ܕܢܚܙܘܢܗ „ihn zu sehen“ lies ܕܢܐܪܥܘܢܗ „ihn zu treffen“ (συντυχεῖν αὐτῷ). Peš (wahrscheinlich auch Sin) hat den Parallelausdruck αὐτῷ λαλῆσαι aus Mt 12, 46.

Lk 8, 45 statt ܐܠܝܢ ist sicher (Baethgen zweifelt) ܐܠܨܝܢ zu lesen. Vgl. Sin und Tatian: te circumdant et premunt (Zahn, Diatessaron § 23 No 6).

Lk 11, 9 ζητεῖτε καὶ εὑρήσετε om Cur, aber mit Unrecht, da er im nächsten Verse liest: καὶ ὁ ζητῶν εὑρίσκει (ähnlich Mt 23, 18 vgl. Cureton).

Lk 24, 22f. lautet: καὶ γυναῖκές (τινες) ἐξ ἡμῶν ἀπῆλθον (vgl. v. 24[1]) ἐπὶ τὸ μνημεῖον ὅπου κατέκειτο, καὶ μὴ εὑροῦσαι τὸ σῶμα αὐτοῦ ἦλθον λέγουσαι ἡμῖν, ἀγγέλους ἑωρακέναι ἐκεῖ, καὶ ἐξέστησαν λέγουσαι αὐτὸν ζῆν. Sin liest genau so, nur statt des zweiten λέγουσαι offenbar mit Unrecht (da auch ἐξέστησαν durch das Partic. Femin ausgedrückt ist) λέγοντες (ܐܡܪܝܢ statt ܐܡܪܢ). Gegen die Verbesserung von ܐܡܪܢ in ܐܡܪܝܢ (Baethgen) spricht Sin. Die Übersetzung der Frau Lewis ist unwahrscheinlich.

Joh 6, 50 om Cur μὴ vor ἀποθάνῃ. Aber lies mit Sin ܘ‹ܠܐ› ܢܡܘܬ.

Endlich mögen noch einige dunkle Stellen in Cur besprochen werden.

Mt 4, 24 ܒܟܘܪܗܢܐ ܚܠܝܨܐ ܘܒܬܫܢܝܩܐ ܣܢܝܐ „mit schweren Krankheiten und häßlichen Foltern". Da in unserem Text nur ποικίλαις νόσοις καὶ βασάνοις steht und da ܚܠܝܨܐ Mt 19, 23 als Übersetzung von δύσκολος begegnet, so vermutet Baethgen eine Verwechslung von ποικίλος mit δύσκολος durch den Übersetzer. ܣܢܝܐ soll eine zweite falsche Übersetzung von ποικίλος sein. Aber χαλεπαῖς νόσοις καὶ δεινοῖς βασάνοις ist als ursprüngliche Vorlage gut zu verstehen.

Mt 6, 19 ὅπου σὴς καὶ βρῶσις ἀφανίζει: ܐܝܟܐ ܕܢܦܠ ܣܣܐ ܘܡܚܒܠ „wo die Motte fällt und verdirbt". Aphraates (Zahn, Diatessaron § 18 N. 7. Die Übersetzung „fliegt" ist unmöglich) las ebenso. Vielleicht war die Vorlage ΠΤΩΣΙΣ statt ΒΡΩΣΙΣ.

Lk 8, 14 statt πορευόμενοι liest Cur (und Sin) „gebrauchen". Cureton denkt an ein mißverstandenes πόρος or some other word. Ich vermute προσφερόμενοι.

Lk 8, 29 statt ΣΥΝΗΡΠΑΚΕΙ liest Cur (und Sin) „war verbunden" = ΣΥΝΗΡΜΟΚΕΙ (oder ΣΥΝΗΠΤΑΙ?). Cureton vermutet συνυπάρχει.

Lk 14, 18 halte ich ܡܚܕܐ „sogleich" nicht mit Baethgen für ein Mißverständnis, sondern für die richtige Übersetzung des (aramäischen) ἀπὸ μιᾶς.

Lk 23, 19 στάσιν hat die Übersetzer mißverstanden als „Uneinigkeit" „Spaltung", da er es einmal durch (das ins Syrische übergangene) ἑτερότης, das andere Mal (23, 25) durch αἵρεσις wiedergibt.

Joh 6, 33 „und lebend und der Welt gegeben werdend". Der Übersetzer las vermutlich καὶ ζῶν (statt ζωὴν) διδοὺς τῷ κόσμῳ.

Von allen, auch den hier nicht aufgezählten, sondern als bekannt

[1] Für eine derartige Conformierung der Verse innerhalb desselben Abschnittes, die durch die Rückübersetzung Baethgens verwischt ist, lassen sich zahlreiche Belege beibringen.

vorausgesetzten Mißverständnissen des Cur sind im Sin nur drei verbessert: Lk 19, 44 (wo natürlich ܕܡܣܬܥܪܢܟܝ statt ܕܡܣܬܥܘܪܢܟܝ zu lesen ist) und Jh 6, 33. 63. An diesen Stellen hat also der Cur den Syrus vetus reiner bewahrt als der Sin, im Großen und Ganzen aber zeigt sich auch hier, daß beide zusammengehören als zwei Ausgaben derselben Rezension.

b) Der Sinaiticus.[1]

Ebenso wie der Cur weist der Sin zweifellose Korrekturen auf, die auf den ersten Blick erkannt werden sollten.

So lautet Lk 4, 6: καὶ εἶπεν αὐτῷ · πάσας τὰς βασιλείας (vgl. V. 5) ταύτας καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται, σοὶ δώσω [τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν, ὅτι ἐμοὶ ⟨παραδέδοται, σοὶ⟩ δώσω] καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν. Die Worte ⟨παραδ. σοι⟩ fehlen im Text — hinter ܝܗܒ ist höchstens Raum für ܐܢܐ — müssen aber notwendig ergänzt werden. Daß hier eine Dublette vorliegt, ist zweifellos, und daß die zweite Hälfte [] die in den Text geratene Randglosse ist, folgt nicht nur aus ihrer Verderbtheit, sondern auch aus ihrer sachlichen Identität mit der Peš. Da sie sich sprachlich nicht ganz mit ihr deckt, so muß sie direkt aus dem Griechischen übersetzt sein.

Ein ähnlicher Fall begegnet Joh 6, 10 [λέγει αὐτοῖς · ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν · ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ.] λέγει αὐτοῖς · ὑπάγετε ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν ἐπὶ τοῦ χόρτου. Auch hier ist die Dublette auf den ersten Blick erkennbar. Charakteristisch für den Syrus vetus ist die Vermischung mit Mt 14, 19 (ἐπὶ τοῦ χόρτου). Cur schiebt hinter ἀναπεσεῖν ein: συμπόσια συμπόσια aus Mk 6, 39 und liest mit Sin ὑπάγετε wie Mk 6, 38. Auch hier stammt die Glosse nicht aus der Peš, wie denn eine solche m. W. überhaupt nicht nachzuweisen ist, weder im Cur noch im Sin. Das ist immerhin ein Glück, denn größere Korrekturen nach der Peš wären viel unangenehmer. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß einzelne Ausdrücke des Syrus vetus durch die der Peš verdrängt sind.

Der Sin teilt mit dem Cur die Mißverständnisse in Mt 19, 10 23, 16 Lk 8, 14. 29 19, 34 Jh 6, 46 7, 35. Außerdem übersetzt er Mt 19, 26 παρὰ τοῖς ἀνθρώποις fälschlich „von den Menschen" („unter den Menschen" Cur) und Lk 6, 17 „aus Jerusalem und Parhali und Tyrus und Sidon"

[1] Ich bitte um Entschuldigung, wenn schon jemand vor mir eine der im folgenden gemachten Konjekturen aufgestellt haben sollte, ohne daß ich es weiß. Die in englischen und amerikanischen Zeitschriften verborgene Literatur ist mir meist unzugänglich.

(vacat Cur), als ob παράλιος ein Stadtname wäre. Besonders zahlreich — wenn auch geringer als im Hierosolymitanus — sind die Omissionen durch Homoioteleuton. So Mt 15, 27 ἀπὸ <τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ> τῆς τραπέζης — Mt 22, 4 ἰδοὺ <τὸ ἄριστόν μου ἡτοίμακα, οἱ ταῦροί μου καὶ τὰ σιτιστὰ τεθυμένα καὶ> πάντα ἕτοιμα durch Überspringen des Auges von ܡܩܛܠܐ auf ܡܩܛܠܢ — Lk 11, 11 <ἄρτον μὴ λίθον ἐπιδώσει αὐτῷ ἢ καὶ> nach Cur Homoioteleuton — Lk 12, 9 ist ausgefallen durch Abirren des Auges von ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ in V. 8 auf die gleichen Worte in V. 9. — Ebenso Lk 14, 27 (vgl. den Versschluß 26) — Lk 23, 6 vgl. Cur (Hjelt).

Zu korrigieren sind ferner: Mt 18, 19 <ܕܐܢ ܬܪܝܢ ܡܢܟܘܢ> ܢܫܬܘܘܢ — Mt 24, 2 statt ܬܫܬܕܐ „geworfen werden" lies ܬܫܬܪܐ = καταλυθῆναι, vgl. das Zitat Euseb Theoph syr. 95, 19 150, 8 — Mt 25, 2 <ܐܝܬܝܗܝܢ> ܚܟܝܡܬܐ mit Peš — Mt 25, 43 ξένος ἤμην καὶ οὐ συνηγάγετέ με fehlt mit Unrecht, vgl. V. 38. 44 — Mk 10, 49 ܘܐܡܪ ܕܢܩܪܒܘܢܝܗ ܘܩܪܘܗܝ . . . ܘܐܡܪܝܢ „und er sprach: Holt ihn! Und er rief ihn . . . und sie sagen". Statt dieses unwahrscheinlichen Textes lies ܘܐܡܪ ܕܢܩܪܘܢܝܗ ܘܩܪܐܘܗܝ . . . ܘܐܡܪܝܢ = εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν· καὶ φωνοῦσιν . . . λέγοντες — Mk 11, 15 fehlt vermutlich ܗܦܟ — Mk 14, 7 „so oft ihr wollt, könnt ihr ihnen tun" ist sinnlos. Füge ܕܫܦܝܪ (= εὖ) mit Peš hinzu — Mk 15, 7 ἦν δὲ δεδεμένος στασιαστὴς (ܥܒܕ ܒܝܫܬܐ wörtlich „Übeltäter", aber Sin gibt στάσις mit ܒܝܫܬܐ wieder; auch Cur hat στάσις nicht richtig verstanden, vgl. o. zu Lk 23, 19) ὁ λεγόμενος Βαραββᾶς καὶ ἦν στασιαστὴς καὶ φονεύς. Das sieht nicht sehr wahrscheinlich aus. Vielleicht ist mit einer kleinen Verbesserung geholfen: ܘܐܝܬ ܗܘܐ <ܥܡ> ܥܒ̈ܕܐ ܕܥܒܕܝܢ ܒܝܫܬܐ ܘܩܛܘܠܐ ܐܟܚܕܐ „und war <mit> den Übeltätern und Mördern zusammen" — Lk 1, 49 statt ܐܝܢܐ ܕܫܡܝܥ „der berühmt ist" lies ܐܝܢܐ ܕܫܡܝܥ = ὁ δυνατός — Lk 3, 13 statt ܠܐ ܬܓܢܒܘܢ „stehlt nicht" lies ܠܐ ܬܓܒܘܢ = μηδὲν πράσσετε — Lk 9, 16 lies ܢܣܒ <ܬܪܝܢ> notwendig — Lk 10, 30 <ܚܠܨܘܗܝ> ܡܚ̈ܘܬܐ ܘܡܚܘܗܝ mit Peš — Lk 10, 34 statt ܚܠܒܘܗܝ lies ܚܠܒܘܗ wegen ܡܫܬܐܘܗ — 16, 25 statt ܗܫܐ „indessen" lies ܒܪܝ = τέκνον — Lk 19, 39 ܡܢ ܥܡܐ ist ein lapsus calami für ܡܢ ܦܪ̈ܝܫܐ vgl. Cur — Lk 20, 16f lautet: ἀκούσαντες ταῦτα ἔγνωσαν γὰρ ὅτι πρὸς αὐτοὺς εἶπεν τὴν παραβολὴν ταύτην (vgl. V. 19) ὁ δὲ ἐμβλέψας αὐτοῖς εἶπεν κτλ. Dieser Satz ist so, wie er jetzt lautet, Unsinn. Sinn wird erst daraus, wenn man sich entschließt, das γάρ zu streichen. Aber dazu hat man nach dem Griechen kein Recht. Die Annahme, daß ἔγνωσαν — ταύτην versehentlich aus V. 19 hierher versprengt und zu entfernen seien, ist ebenfalls unwahrscheinlich, da auch dann kein annehmbares Verständnis gewonnen wird. Vielmehr ist nach ἀκούσαντες ταῦτα ܐܡܪ ܠܗܘܢ ܡܬܠܐ ܗܢܐ

(vgl. Cur) = λέγουσιν· μὴ γένοιτο ausgefallen — Lk 24, 23 statt ܐܡܪܝܢ lies ܐܡܪܢ (vgl. o. zu Cur) — Joh 3, 22 statt ܥܡܕ ܗܘܐ „er wurde getauft“ lies ܡܥܡܕ ܗܘܐ = ἐβάπτισεν — Joh 7, 45 .... ܠܘܬ ܟܗܢܐ ist ein lapsus calami für .... ܠܘܬ ܟܗܢ̈ܐ vgl. πρὸς τοὺς (ἀρχ)ιερεῖς καὶ φαρισαίους.

Dagegen glaube ich, daß man ܬܩܪܘܢ in Mt 23, 8 Sin Cur nicht mit Peš in ܬܬܩܪܘܢ verbessern darf, wie Baethgen will. Der ursprünglichste Text dieses Verses scheint mir allein in Hierosolymitanus (nur in Hs. A) überliefert zu sein, wo er im Zusammenhang lautet: φιλοῦσιν δὲ .... τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς καὶ καλεῖσθαι ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ῥαββεί ῥαββεί· ὑμεῖς δὲ μὴ καλέσητέ τινα ῥαββεί· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ ῥαββεί (= κύριος)· μηδὲ καλέσητε ὑμῖν διδάσκαλον· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ διδάσκαλος· πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστε. καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῖν ἐπὶ τῆς γῆς· εἷς γάρ ἐστιν ὑμῶν ὁ πατὴρ ὁ οὐράνιος· μηδὲ κληθῆτε καθηγηταί· εἷς γὰρ ὑμῶν ἐστιν ὁ καθηγητὴς ὁ χριστός. Das ist eine Fülle analoger Aufforderungen, die durchweg analog begründet sind. Im griechischen Text dagegen klafft eine empfindliche Lücke: ὑμεῖς δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββεί· εἷς γὰρ ... ὁ διδάσκαλος. Ansprechender liest die Peš statt ὁ διδ: ὁ ῥαββεί oder ὁ κύριος, aber das kann eine Konjektur sein, wie sie ja auch Wellhausen gemacht hat. Der Text des Hier aber dürfte nicht aus einer Konjektur zu erklären, sondern alte Überlieferung sein.

Ein dringendes Bedürfnis ist jetzt ein Separat-Lexikon zum Sin-Cur und zur Peš. Nur so kann über die Frage entschieden werden, ob die verschiedenen Evangelien von demselben Übersetzer herrühren oder nicht. Der Versuch Hjelts (Zahns Forschungen VII 1) S. 96 ff für die Evangelien des Sin verschiedene Übersetzer nachzuweisen, die einander nicht einmal gekannt haben sollen, ist mißglückt, da die von ihm angeführten Einzelheiten nicht ausschlaggebend sind.

c) Der Hierosolymitanus.

Daß der Text des palästinischen Lektionars resp. der Anecdota Lands inhaltlich aufs engste mit dem Syrus vetus verwandt ist, kann durch eine beliebige Stichprobe erwiesen werden.

1. Mt 3, 16 μένον statt ἐρχόμενον (vgl Jh 1,32)
2. Mt 14, 19 p. μαθηταὶ add. ἔδωκαν
3. Mt 14, 24 p. ἐναντίος add. αὐτοῖς (vgl. Mk 6, 48)
4. Mt 14, 28 „erlaube“ statt κέλευσον
5. Mt 14, 33 p. πλοίῳ add. προσελθόντες
6. Mt 15, 34 p. ἑπτά add. ἄρτους
7. Mt 17, 7 om ἐγέρθητε καὶ
8. Mt 17, 14 καὶ ἐλθὼν ὁ Ἰησοῦς
9. Mt 17, 21 om
10. Mt 18, 1 ἡμέρα statt ὥρα
11. Mt 19, 9 παρεκτὸς λόγου πορνείας
12. Mt 19, 16 τί ποιήσω (om ἀγαθόν vgl. Mk 10, 17)

13. Mt 19, 16 ἵνα κληρονομήσω (vgl. Mk 10, 17)
14. Mt 19, 17 εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθὸς ὁ θεός
15. Mt 20, 30 om κύριε
16. Mt 21, 38 καὶ ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία (vgl. Mk 12, 7)
17. Mt 22, 4 om καὶ a. τὰ σιτιστά
18. Mt 23, 8 καλέσητε statt κληθῆτε
19. Mt 23, 14 nach V. 13
20. Mt 23, 18 ἐπάνω τοῦ θυσιαστηρίου
21. Mt 23, 25 ἀκαθαρσίας statt ἀκρασίας
22. Mt 24, 23 ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ (vgl. Mk 13, 21)
23. Mt 24, 37 ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ Νῶε (vgl. Lk 17, 26)
24. Mt 26, 70 add. οὐδὲ ἐπίσταμαι (vgl. Mk 14, 68)
25. Mt 26, 74 p. ἄνθρωπον add. τοῦτον (vgl. Mk 14, 71)

In allen diesen Fällen geht das Lektionar resp. eine Handschrift desselben mit dem Syrus vetus gegen Peŝittha. Mt 18, 10 hat Land das Ursprüngliche bewahrt: p. τούτων add. τῶν πιστευόντων εἰς ἐμέ mit Cur, während das Lektionar hier korrigiert ist nach dem späteren textus receptus. Der alte, noch nicht korrigierte Palästiner teilt mit dem alten Syrer in Einem wichtigen Punkte auch das Verständnis: Μαρία ἡ Ἰακώβου faßt er auf als „Maria, die Tochter des Jakobus" (so meist BC, während A durchgängig „die Mutter d. J." liest). Mit dem Syrus vetus hat der alte Palästiner ferner die Eigentümlichkeit gemeinsam, daß er eine Stelle mit den Parallelen des anderen Evangeliums konfundiert, und zwar nicht nur mit dem Matthäus, was ja leicht begreiflich wäre, da die Lektionare grade dies Evangelium bevorzugen. Zu den oben angeführten Beispielen füge ich noch hinzu: Mt 20, 34 p. αὐτῷ add. δοξάζοντες τὸν θεὸν καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ (vgl. Lk 18, 43) — Mt 27, 35 p. κλῆρον add. ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος· διεμερίσαντο τὰ ἱμάτιά μου ἑαυτοῖς καὶ ἐπὶ τὸν ἱματισμόν μου ἔβαλον κλήρους (vgl. Jh 19, 24). Oder es finden sich Beispiele, wo ebenso wie im Syrus vetus ein Vers desselben Kapitels auf den anderen eingewirkt hat: Mt 7, 27 p. μεγάλη σφόδρα add. ὅτι τεθεμελίωτο ἐπὶ τὸν ἄμμον (vgl. V. 25) — Mt 25, 17 ὡσαύτως καὶ ὁ τὰ δύο τάλαντα λαβὼν εἰργάσατο ἐν αὐτοῖς καὶ ἐκέρδησεν ἄλλα δύο (vgl. V. 16). Diese vier Fälle sind im Sin-Cur nicht zu belegen. Es erhebt sich nun die Frage, ob diese Handschriften korrigiert sind und nicht mehr den Text des alten Syrus treu repräsentieren, wie auch das Lektionar diese Fassung nur in dem einen oder anderen Manuskript bewahrt hat, während die übrigen geändert sind, oder ob vielmehr ein direkter Einfluß Tatians vorliegt. Diese Frage läßt sich nicht beantworten, ohne in Kürze auf das Verhältnis Tatians zu Sin-Cur einzugehen.

Für den Streit um die Priorität ist unter den vielen, von verschiedenen Seiten ins Feld geführten Gründen ausschlaggebend die Tatsache, daß sich im Sin-Cur eine überraschend große Zahl harmonisierender Lesarten findet, die auf keine Weise einleuchtender erklärt werden kann als durch

die Einwirkung des Diatessarons. Sin und Cur müssen also jünger sein als Tatian. Während die große Mehrzahl der Forscher die Posteriorität des Cur zugesteht, halten andere, unter ihnen auch Hjelt, an der Priorität des Sin fest. Aber was dem Cur recht ist, muß dem Sin billig sein. Beide tragen denselben harmonisierenden Charakter, wenn auch der Sin in geringerem Umfange, und darum müssen beide nachtatianisch sein. Nun aber ist genauer zu unterscheiden zwischen dem Syrus vetus und den beiden Handschriften — Sin-Cur — die uns jenen Text mehr oder minder entstellt überliefert haben. Das Problem spitzt sich also dahin zu: Ist der Syrus vetus älter oder jünger als Tatian? Da wir kein Mittel haben zu entscheiden, ob die harmonisierenden Lesarten des Sin-Cur zum ursprünglichen Bestande des Syrus vetus gehören oder erst nachträglich eingedrungen sind, so ist das Problem von hier aus unlösbar. Ebensowenig führen andere Tatsachen zum Ziel. Z. B. Mt 1, 18—25 haben wir im Cur einen sicher von Tatian beeinflußten Text. Der Sin weist nun zwar mit dem Cur (im Gegensatz zur Peš) die Züge des Syrus vetus auf, ohne aber die spezifisch tatianischen Charakteristika zu zeigen. Wer hat nun den Syrus vetus getreuer überliefert? Ist Cur der nach Tatian korrigierte Syrus vetus oder ist Sin der von Tatian befreite Syrus vetus? Mit anderen Worten: Ist Tatian bei dem einen hinein- oder ist er vielmehr bei dem anderen herauskorrigiert? Diese Vexierfrage ist nicht zu beantworten. Man muß vielmehr, um zu einem Resultat zu kommen, von Tatian ausgehen. Entscheidend ist für mich der von Hjelt gelieferte Nachweis, daß das Diatessaron, obwohl es im Allgemeinen dem Sin-Cur näher steht als der Peš, doch in zahlreichen Fällen (Mt 2, 16. 17. 18 3, 14. 17 4, 4 10, 6. 16. 35 12, 32 usw.) mit der Peˇ eine genauere und bessere Übersetzung als Sin-Cur bietet. Wenn z. B. Lk 1, 13 εἰσηκούσθη ἡ δέησίς σου von Tatian übersetzt war: exaudita est deprecatio tua <ante Deum> (= Aphr 129, 17 Patr), so ist absolut nicht einzusehen, warum diese genaue und gute Übersetzung verdrängt sein sollte zu gunsten der anderen: „Denn siehe, gehört hat Gott auf die Stimme deines Gebetes“. Das Umgekehrte dagegen, die Umwandlung der freien und ungenauen Version des Sin in eine genauere, ist wohl begreiflich. Demnach ist die historische Reihenfolge gewesen:

Syrus vetus
Tatian
Sin-Cur
Peš.

In derselben Weise, wie Tatian auf den Syrus vetus eingewirkt hat,

hätte er dann auch seinen Einfluß auf den alten Palästiner ausgeübt. Leider wissen wir nicht, wie er Μαρία ἡ Ἰακώβου verstanden hat, so daß wir nicht entscheiden können, ob auch dies auf seine Rechnung gesetzt werden kann oder auf die Textgestalt des vor ihm liegenden Syrus vetus bezogen werden muß. Daß der alte palästinische Text durchgängig revidiert worden ist, geht aus den Abweichungen der verschiedenen Handschriften zur Genüge hervor. Mitunter ist das Korrigendum neben der Korrektur stehen geblieben. Abgesehen von den Übersetzungsvarianten, auf die Schultheß in seinem Lexikon des öfteren aufmerksam gemacht hat, verweise ich noch auf Mt 14, 24: σταδίους πολλοὺς ἀπὸ τῆς γῆς ἀπεῖχεν + μέσον τῆς θαλάσσης — Mk 15, 47 Μαρία ἡ Ἰάκώβου + καὶ Ἰωσῆτος — Lk 3, 13 πράσσετε: „tut + treibt ein" — Joh 4, 23f wurde schon oben beim Cur mit behandelt.[1]

[1] Die neue soeben erschienene Ausgabe des Syrus vetus von Burkitt lag mir noch nicht vor, als ich diese Studien abschloß.

[Abgeschlossen am 11. Juli 1904.]

The Markan Theory of Demonic Recognition of the Christ.

By B. W. Bacon. (Yale University).

The controversy of Professors J. Weiss[1] and W. Wrede[2] on the above subject seems to me to admit the interposition of a third party, because each has an element of truth, while both have overlooked an important item of the evidence.

The contention of Weiss that the circumstantial narratives of Mark are unaccountable without some basis of actual occurrence of the kind, was a legitimate criticism of Wrede's advocacy of his discovery (for such it is admitted to be), that Mark has reduced his representation of the encounters of Jesus with "demoniacs" to a stereotyped form based on doctrinal prepossession. That the criticism was well founded is apparent (1) from the fact that others besides Weiss (myself included) received the impression from Wrede's *Messiasbekenntnis* that no historical kernel was to be looked for; (2) from the fact that Wrede himself now seeks to alter this impression by emphasizing the few and inconspicuous clauses of his first discussion in which the possibility of some historical basis was admitted. If present, however, it was a quantité négligeable, the real basis of Mark's idea was in the contemporary popular notion of the conflict between Messiah and the demonic powers. He now adds (*Zeitschr. f. nt. Wiss.* V. 3, S. 173): "But the problem is simply this: how did this unconscions prepossession come into conscious belief? How did recognition of the Christ by the demons come to be what it is in Mark, a conception on which stress and value is laid?" and seems still to think it a sufficient answer to insist upon the predisposition. On the question of the concrete instance which his critics feel is also required to account for the representation as fact, he is still vague. Wellhausen's suggestion (on Mk 1, 25f.) that the ontcry of the demoniacs was originally unintelligible, but later given articulate form according to

[1] *Das älteste Evangelium.* [2] „Zur Messiaserkenntnis der Dämonen" *Zeitschr. f. d. nt. Wiss.* V. 3 (1904) S. 169—177.

the notion of the evangelic narrator, is presented in a footnote as "erwägenswert" (S. 174); but the mere assumption (readily admissible) that the victims of the class of diseases in question will have exhibited fear, or at least seemed to bystanders to exhibit fear, in the presence of Jesus, seems to him quite enough of historical basis to account for the representation (S. 174). To Weiss' assertion: "Die Theorie des Markus erklärt sich leicht, wenn auch nur ein Vorgang überliefert war, aus dem sie herausgesponnen werden konnte" Wrede replies: "Ich hatte gerade geschrieben (S. 31): 'Wir sehen . . . nicht, wie sich von einem wirklichen Vorgange aus die Gesamtauffassung des Markus gebildet haben soll, oder wie aus einer vereinzelten Merkwürdigkeit ein typischer und bedeutungsvoller Zug erwachsen konnte". We also fail to see how the general theory of Mark could have been developed from one actual occurrence *in the absence of a theoretic prepossession.* The legitimacy of Weiss' criticism lies in the fact that the concrete historical occurrence is *also* an indispensable factor, and that Wrede, in his eagerness to demonstrate the presence of "der *Boden* für die Idee dämonischer Messiaserkenntnis" has attached altogether too little importance to the seed which falling into that prepared "Boden" has germinated, grown and reproduced in kind.

We are thus compelled to side with Weiss in the contention that the Markan representations should be spoken of as "Vervielfältigung eines historischen Vorgangs" rather than the product of constructive imagination alone; but we marvel the more at the choice Weiss makes among the Markan passages when selecting an original historischer Vorgang to which the other representations may be supposed to have been assimilated. Only two passages are really open to consideration. The generalization in 3, 11f is so obviously an editorial inference, so purely theoretic, that Wrede certainly can be doing no injustice when he assumes (S. 170) that Weiss would class this passage with 1, 34 as simple "Vervielfältigung". The marvel is in regard to the two remaining passages Mk 1, 24 and 5, 6f. (1) The evidence of assimilation between 1, 24 and 5, 7 is strangely misinterpreted by Weiss (*Ält. Ev.* S. 187) and neglected by Wrede. (2) The outcry of 5, 6f. in the peculiar and highly distinctive narrative of Mk 5, 1—21,[1] presented in independent and in some respects more original and historical form in Mt 8, 28—34, is dismissed off-hand as secondary, in spite of its inde-

[1] Weiss *loc. cit.* Die Schilderung ist keineswegs schematisch.

pendent presentation by an evangelist who refuses to accept the Markan theory of demonic recognition;[1] whereas the colorless reproduction of 1, 24 is treated as the prototype. (3) The all-important evidence of Matthew's omission of this whole incident of the exorcism in the synagogue in Capernaum Mk 1, 23—28 seems to be overlooked by both parties, or at least misunderstood.

(1) It needs no proof that the coincidence of language between Mk 5, 7 and 1, 24 is not fortuitous, and not on the other hand due to any communication, through natural or supernatural agency, between the two victims of mental disease. On the contrary, since to the evangelist the main point of each account is clearly (cf. 1, 34. 3, 11 f.) the demonic utterance, the coincidence is so great that a reader occupying the point of view of our Matthew, who rejects the Markan theory, would be apt to regard the two accounts as duplicate versions of the same story. At all events, whether for this or for some other reason, the omission of Mk 1, 23—28 by an evangelist who takes up from Mark every other instance of Jesus' healings without real exception,[2] and has practically nothing to add of his own in the same line, is so extraordinary a phenomenon as to demand our attention as one of the first things to be explained. It cannot fail to be related to the phenomena under (2).

(2) That the attitude of our first evangelist toward the Markan theory of demonic recognition is that of positive rejection, will be immediately apparent from a comparison of the two gospels in the passages in question.

Mk 1, 23—28	Mt *vacat*
Mk 1, 34	Mt *vacat*
Mk 3, 11	Mt *vacat*
Mk 3, 12 ἐπετίμα αὐτοῖϲ (*sc.* τοῖϲ πνεύμαϲι τοῖϲ ἀκαθάρτοιϲ) ἵνα μὴ αὐτὸν φανερὸν ποιήϲωϲιν.	Mt 12, 16 ἐπετίμα αὐτοῖϲ (*sc.* τοῖϲ τεθεραπευμένοιϲ) ἵνα μὴ φανερὸν αὐτὸν ποιήϲωϲιν.
Mk 5, 1	Mt 8, 29
Ἔκραξε (sc. τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον; cf. v. 8) λέγων Τί ἐμοὶ καὶ ϲοί, Ἰηϲοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίϲτου; ὁρκίζω ϲε τὸν θεόν, μή με βαϲανίϲῃϲ.	Ἔκραξαν (sc. οἱ δύο δαιμονιζόμενοι?) λέγοντεϲ Τί ἡμῖν καὶ ϲοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθεϲ ὧδε πρὸ καιροῦ βαϲανίϲαι ἡμᾶϲ;
Mk 5, 3—6. 8—10	Mt *vacat*.

[1] See below. [2] Matthew's omission of Mk 7, 32—37 and 8, 22—26 is not real but apparent. See Bacon, *Sermon on the Mount*, p. 206—209.

The difference is that in Mark the instance of the Gerasene demoniac is normative (with Mk 5, 6 cf. 3, 11; with 5, 7 cf. 1, 24. 34); whereas in Matthew it is unique, simply a strange incident. The inferences of Mark elsewhere are in Matthew avoided, partly by omission, partly by artful change of expression. In general we have in Matthew a decided reticence on the subject of exorcism, as compared with Marks' effusive elaboration of Jesus' power over the devils (cf. for example Mk 9, 14—29 with Mt 17, 14—20, and Mk 7, 32—37 with Mt 9, 32f., 12, 22; Mk 6, 13 Mt vacat).[1] This is not merely a matter of the habitual abridgment characteristic of this evangelist's treatment of the Markan mighty works, but is to be viewed in the light of the known accusations of collusion with Beelzebub brought against Jesus and his followers, with the marked silence of the Fourth Gospel on this type of mighty works, and with the absence of any allusion to exorcism in the Pauline emunerations of endowments of the Spirit. Is it not apparent that Matthew omits Mk 1, 23—28 because it is the basic passage for the theoretic series Mk 1, 34. 3, 11—12 which he invariably omits or alters, whether he perceived the duplication 1, 24 = 5, 7 or not?[2]

(3) We may say with confidence that if our Matthew's omission of the exorcism in the synagogue of Capernaum, Mk 1, 23—28 is indeed to be thus explained his skepticism has gone too far in throwing out the whole incident. Weiss' plea for the historicity of 1, 24, on the ground that the antecedent and subsequent context prepares for and implies it, is justly applicable to the narrative 1, 23—28 taken as a whole, for "this beginning of his miracles" in Capernaum of Galilee is as psychologically natural and historically credible as that of Jn 2, 1—11 is the reverse; but it is not applicable to verse 24; for, as Wrede shows (*Zeitschr. f. d. nt. Wiss.* v. 3, S. 171), the special content of the outcry is rather in conflict with the context, where no attention is paid to the extraordinary declaration except by the evangelist. Omit the doublet of 5, 7 and Mk 1, 23—28 is not only credible, but indispensable.

The conclusion is unavoidable that Mk 1, 24 is a theoretic addition of the evangelist on the basis of 5, 7, in line with 1, 34 and 3, 11f. On

[1] Note the remark of J. Weiss *loc. cit.* on the Matthaean form of the story of the Gerasene demoniac: Matthäus hat hier einen rätselhaft kurzen Bericht. The same rätselhafte Kürze is apparent in Mt 17, 14—20.

[2] The question whether he perceived the duplication and was affected by it or not, is involved with that of his curious habit of doubling (*two* demoniacs, 8, 28ff., *two* blind men 9, 27—31, and 20, 29—34) which seems to be connected with his omission of Markan (supposable) duplicates, Mk 1, 23—28 = 5, 1—20 and 8, 22—26 = 10, 46—52.

24. 5. 1905.

the other hand Weiss' objections to the historicity of 5, 7 are unfounded, In 1, 24 it is unaccountable that even a victim of mental derangement should attribute to Jesus this Messianic power. In 5, 1ff., long after Jesus' fame as an exorcist has spread not only through all Galilee, but to "Judaea and Jerusalem, Idumea and beyond Jordan and the regions of Tyre and Sidon" (Mk 3, 7f.), a maniac characterized by the obsession of control by a legion of devils, on seeing approach one in the garb of a rabbi followed by a group of peasant disciples, could not fail to divine that this was the exorcist and prophet of Nazareth and might naturally utter the outcry of Mt 8, 29.

What is said by Weiss (S. 187) on the elaboration of the evangelist in Mk 5, 3—5. 6 (nucleus simply ἀπήντηcεν, v. 2; cf. 3, 11) and the explanatory and descriptive additions in verses 8, 9, 10—all wanting in Matthew—is true, and the interest of the evangelist in the evidences of Jesus' power over devils is highly significant, especially when one compares 4, 39 = Mt 8, 26; but all this does not affect verse 7. This verse remains in both forms the central and distinctive feature of the case in hand. All that Weiss brings against it as "repeating 1, 24 in an improbable situation", "finding occasion only in what the evangelist attaches in a supplement (v. 8)", when rightly understood bears just in the contrary direction; 5, 7 (better Mt 8, 29) is the type, 1, 24 the copy.

The dependence of our form of the story in Mt 8, 28—34 on the Markan parallel is indeed apparent from many superficial touches, to say nothing of the general relation of the gospels. Thus the πολλῶν of verse 30 presupposes the λεγιών of unclean spirits of which otherwise no trace remains. Εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς (v. 31) replaces the omitted Mk 5, 8. Γαδαρηνῶν, v. 28, and ἡ πόλις, v. 34, are inexplicable unless the mistake of Mark Γέραcα for Γέρcα (cf. v. 14 εἰς τὴν πόλιν, and ἐν τῇ Δεκαπόλει, v. 20) preceded.[1] But the minute and careful criticism of Professor Weiss' father (*Matthaeusev.* S. 239f., and *Markusev.* S. 170—181) should have already made it manifest that the real original lies back of both, resembling Matthew much more nearly than Mark, and that the verse Mt 8, 29 represents this original, if not exactly (so B. Weiss), at least more exactly than Mk 5, 7.

The foregoing observations have been introduced into the discussion

---

1 The argument applies equally if one adopt with Weiss (S. 186, note) Origen's conjecture Γεργεcηνῶν. We prefer with Holtzmann (*Hdkm.*) to fall back on Dr. Thompson's discovery of the hamlet Khersa or Gersa on the Peraean shore, and consider the author of our second gospel to have led Matthew and Luke astray.

of the eminent critics in controversy in the hope of making clearer two points: (1) that Wrede's demonstration of a theory of demonic recognition of the Messiah affecting the accounts of Mark is incomplete without larger allowance for the concrete historic instance; (2) that the historischer Vorgang in question is to be sought not in Mk 1, 24, already treated with suspicion by canonical Matthew, but in the tradition underlying Mt 8, 28—34 = M 5, 1—20. If some element has been contributed toward the ultimate solution, the writer's purpose will be fully attained.

Was bedeutet der Fürst der Welt in Joh 12, 31; 14, 30; 16, 11?

Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte des Urchristentums.

Von **S. A. Fries** in Stockholm.

An drei Stellen im vierten Evangelium liest man von dem „Fürsten Welt“ (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου):

12, 31 νῦν κρίσις ἐστὶν τοῦ κόσμου [τούτου], νῦν ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου [τούτου?] ἐκβληθήσεται ἔξω.

14, 30 οὐκέτι πολλὰ λαλήσω μεθ᾽ ὑμῶν· ἔρχεται γὰρ ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων, καὶ ἐμοὶ οὐκ ἔχει οὐδέν.

16, 11 (ὁ παράκλητος ἐλέγξει τὸν κόσμον V. 8) περὶ κρίσεως, ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου [τούτου?] κέκριται.

Ein Vergleich dieser Texte mit einander läßt erkennen, daß das Demonstrativum τούτου nicht als ein notwendiger Bestandteil des Begriffes „der Fürst der Welt“ anzusehen ist. In 14, 30 gehört dasselbe nicht zum ursprünglichen Text. Es fehlt aber auch an beiden Stellen in 12, 31 u. a. nach dem Cod. Bezae und dem Codex corbeiensis II (Itala) und, nach dem Text des Nonnus Panopolitanus, sowohl in 12, 31 wie in 16, 11. Das Demonstrativum kann demnach nicht diese Welt im Gegensatz zu einer anderen Welt markieren, wie es in dem Ausdruck ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, einer Bezeichnung des Teufels, in der Epistel Ignatii an die Epheser K. 19, der Fall ist. Die Anwendung von αἰών anstatt κόσμος markiert in der Tat die Verschiedenheit in der Bedeutung, die zwischen den beiden Ausdrücken „der Fürst der Welt“ und „der Fürst dieser Zeit“ herrscht. Wollte man die beiden Titel in hebräischer Sprache wiedergeben, so muß ἄρχων τοῦ κόσμου mit שַׂר הָעוֹלָם und ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου mit שַׂר הָעוֹלָם הַזֶּה übersetzt werden, welch letzterer Ausdruck uns von der Terminologie der jüdischen Apokalyptik bekannt ist: הָעוֹלָם הַזֶּה = das gegenwärtige Zeitalter im Gegensatz zu הָעוֹלָם הַבָּא = die künftige (messianische) Zeitepoche. In dem Ausdruck שַׂר הָעוֹלָם wiederum bedeutet העולם die Welt in ihrer Gesamt-

heit. Aber sowohl העולם wie dessen griechische Übersetzung κόσμος im vierten Evangelium geben häufig nur „die Mehrheit, die Menge, das große Ganze gegenüber dem einzelnen Individuum" an z. B. 12, 19; 18, 20,[1] ja die Juden scheinen geradezu mit „die Welt" identifiziert zu werden z. B. in 7, 4. Dies ist auch weniger zu verwundern, weil nach ihrer Meinung Judäa und Jerusalem im Mittelpunkt der Welt lagen (Hes. 5, 5; Jub. 8, 19), und nur sie selbst den Namen Menschen verdienten.[2]

Nahe verwandt und sachlich identisch mit ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου ist sowohl der im Barnabas-Briefe K. 18 erwähnte ἄρχων τοῦ καιροῦ ἀνομίας als auch ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου in 2. Cor. 4, 4, womit die in Eph. 2, 2 angewendete Bezeichnung für Teufel ὁ ἄρχων τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος verglichen werden kann, dessen Einfluß — nach dem Kontext — sich als der Geist geltend macht, der in den Kindern des Ungehorsams wirksam ist.

Mit diesem „Fürsten" der Gesetzlosigkeit und „Gott" ist indessen „der Fürst der Welt" nicht identisch. Der Sprachgebrauch gewährt, wie wir gesehen haben, keinen Beweis für diese Annahme, eher umgekehrt. Dessenungeachtet ist die exegetische Wissenschaft, soweit ich sie habe zurück verfolgen können, von der Annahme ausgegangen, daß „der Fürst der Welt" mit dem Teufel identisch ist. Schon Origenes, der in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium freilich keine dieser Stellen direkt behandelt hat — der Kommentar erstreckt sich übrigens nur bis zum dreizehnten Kapitel (inkl.) — aber an einigen Stellen 12, 31 und 14, 30 (nicht 16, 11) zitiert,[3] identifiziert ersichtlich ἄρχων τοῦ κόσμου (τούτου) mit ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἀνθρωποκτόνος, ὁ τύραννος und ὁ διάβολος. Und so geht es fort durch die ganze exegetische Literatur hindurch. Man findet dieselbe Deutung sowohl bei Chrysostomus, Augustinus, Luther und Grotius wie bei unseren heutigen exegetischen Verfassern.[4] Die letzteren haben auch versucht ihrer Auslegung dadurch Stützpunkt

---

1 Delff, Das vierte Evangelium, 1890, 21.

2 Vgl. Hallenberg, Historiska anmärkningar till Uppenbarelseboken 1800, I, 262; III, 36. Lightfoot, Horae hebraicae etc. 78. Die Samariter haben natürlich eine andere Auffassung von העולם gehabt. Vgl. Joh. 4, 42.

3 Bei der Behandlung von Joh. 8, 24, 46, 49 und in ein paar Catenenfragmenten zu 12, 31. Ich zitiere nach Preuschens Edition vom Jahre 1903 und zwar an der Hand des Registers.

4 Eine scheinbare Ausnahme bildet die Auffassung Kreyenbühls in „Das Evangelium der Wahrheit", 1900, 666. Nach dieser handelt es sich nicht um den Teufel, sondern um den Tod, der als der König des Schreckens die Welt regiert. Indessen ist die Bezeichnung „der Fürst der Welt" als ein Epitheton zu dem personifizierten Tod (Ap. 6, 8) unbekannt sowohl in christlichen wie in jüdischen Texten aus jenen Zeiten.

zu verschaffen, daß sie zu jüdischen Quellen zurückgingen. Dies ist der Fall sowohl bei denjenigen, die in dem Verfasser des vierten Evangeliums einen palästinensischen Juden sehen wie z. B. Bernhard Weiß, als auch mit denen, die in ihm einen philosophierenden Hellenen entdeckt zu haben glauben wie z. B. Heinrich Holtzmann. Ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου ist identisch mit שַׂר הָעוֹלָם, nach Weiß auf Grund von Eisenmengers im Jahre 1711 herausgegebenen „Entdecktem Judentum" I, 647 ff. wo angegeben sein soll, es bedeute den Teufel. Dieser Hinweis ist irrig, nicht nur in Bezug auf die Angabe der Stelle selbst in Eisenmengers Werk — anstatt 647 ff. ist zu lesen 820 ff. — sondern auch in rein sachlicher Hinsicht. Sammael oder der Teufel hat wohl den Titel Fürst Esaus, Fürst Edoms, Fürst Amaleks, Fürst Roms usw., nirgends aber wird שַׂר הָעוֹלָם, der Fürst der Welt, als eine Bezeichnung des Teufels erwähnt. Dagegen wird nach Eisenmenger Gott selbst „der Fürst der Welt" genannt (siehe spez. Seite 838 f.).

Ebenso verhält es sich mit der Stelle aus Midrasch Schemoth Rabba, die Prof. Schlatter in seinem sehr verdienstvollen Buch „Die Sprache und Heimat des vierten Evangelisten" (1902) als Stütze für die Auffassung anführt, daß שַׂר הָעוֹלָם den Fürsten der Dämonen bezeichnen sollte. Denn der ganze Zusammenhang zeigt, daß es sich nicht um den Teufel handelt, sondern um Gott selbst. Ich zitiere die Stelle nach Wünsches Übersetzung (1882): „Und der Ewige wird vorübergehen und die Ägypter schlagen. Das steht auch Hiob 31, 14: Und was werde ich tun, wenn Gott sich erhebt? und wenn er strafte, was ihm antworten? Wer hat diesen Vers gesagt? Der Schutzherr der Welt (שַׂר הָעוֹלָם), obgleich Hiob es über sich gesagt hat; und so werden auch einst alle Weltbewohner sprechen. So finden wir auch, daß das Geschlecht der Flut im Sitzen gerichtet worden ist, wie es heißt Ps. 29, 10: Der Ewige saß bei der Flut. Und was steht dann von ihnen? Gen. 7, 23: „So ward vertilgt jegliches Wesen. Aber die Ägypter richtete er beim Vorübergehen, wie es heißt: Der Ewige wird vorübergehen und die Ägypter schlagen". Dieses ganz haggadische Raisonnement will dartun, daß die Menschen nicht bestehen können im Gericht, wenn der Ewige sich erhebt, da sie nicht bestehen konnten, als er saß bei der

---

Hierzu kommt, daß der Tod nach Weish. 2, 24 (vgl. Pirke R. Eliezer 13, 32) das Werk des Teufels ist, und Sammael-Satan mit dem Todesengel identifiziert wird nach dem häufig vorkommenden Satz: הוא שטן הוא יצר הרע הוא מלאך המות. Kohut, Über die jüdische Angelologie und Dämonologie, 1866, 66, 69. Vgl. Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, 159 ff.

Verkündigung des Gerichts über die in der großen Flut Umgekommenen, und als er vorüberging als das Gericht über die Erstgeburt der Ägypter gehalten wurde. Diese Ansicht von dem Furchtbaren in dem Gericht des Ewigen, wenn er sich erhebt, wird durch das Zitat aus Hiob 31, 14 bewiesen. Denn obwohl diese Worte von Hiob ausgesprochen worden sind, ist es doch im Grunde שַׂר הָעוֹלָם d. h. Gott (nicht der Teufel!) der sie der jüdischen Inspirationslehre zufolge durch Hiob gesagt haben muß. Auf Grund dieses ihres göttlichen Ursprunges lassen sie eine solche Schlußfolgerung, wie die vorstehende zu.

In seinem klassischen Werk „Das Jahrhundert des Heils" I, 1838, 401 f. hat Gfrörer im Anschluß an die traditionelle Deutung vom „Fürsten der Welt" im vierten Evangelium keinen anderen Stützpunkt aus jüdischen Schriften für diese Identifikation anführen können als einen Satz aus der Asc. Jes. IV, 2: Berial (= Belial) magnus angelus, rex hujus mundi, quem possedit a tempore primae collationis. Hier hat Berial oder Sammael den Titel rex mundi. Obwohl er nicht identisch ist mit dem „Fürsten der Welt" — nach Levys Lexikon zu urteilen hat שַׂר niemals die Bedeutung von König — will ich doch kein besonderes Gewicht hierauf legen, weil dieselbe Schrift an einer anderen, von Gfrörer nicht zitierten Stelle (X, 28) den Teufel den „Fürsten dieser Welt" nennt. Das Vorkommen dieser Titel in den nun angeführten Stellen in Asc. Jes. ist doch für die Beantwortung der Frage, ob die Juden den Teufel den „Fürsten der Welt" nannten, ohne Bedeutung, weil sie zu den im zweiten oder dritten Jahrhundert n. Chr. zu der ursprünglich jüdischen Schrift hinzugefügten christlichen Partien gehören. Und wie wir bereits aus dem Kommentar des Origenes gesehen haben, hatte man in der griechischen Christenheit den „Fürsten der Welt" mit dem Teufel identifiziert. Es ist auch charakteristisch, daß in dem jüdischen Teil von Asc. Jes. an einer Stelle (II, 4) von Beliar als „dem Fürsten der Ungerechtigkeit" gesprochen wird, von dem es freilich heißt, er beherrsche die Welt, dem aber doch nicht der Titel „Fürst der Welt" zuerkannt wird.

An ähnlicher Schwäche in der Beweiskraft leidet auch der Stützpunkt des gelehrten schwedischen Talmudkenners Hallenberg für die Identifikation des „Fürsten der Welt" mit dem Teufel. Auf Seite 457 im dritten Teil seines klassischen Werkes „Historiska anmärkningar öfver Uppenbarelseboken" (Historische Anmerkungen über das Buch der Offenbarung), Stockholm, 1800, zitiert er aus dem mutmaßlich im 13. Jahrh. zusammengestellten haggadischen Sammelwerk Jalkut Schimoni folgenden Satz: Adjuravit Principem mundi per nomen et exaltavit

Hierosolymam eamque in aëre suspendit. Hallenberg meint, adjuravit Principem mundi bedeute, daß der Ewige den Teufel beschwor und dadurch dessen Gewalt lähmte. Aber die richtige Bedeutung ist offenbar die, daß der Ewige bei dem Namen „Fürst der Welt“, d. h. sich selbst, schwor, weil dies, wie oben gezeigt wurde, eine Bezeichnung von Gott, oder, wie wir sehen werden, auch von Mitatron, dem „alter ego“ des Ewigen ist. Und daß Gott bei sich selber schwört, wissen wir schon aus Jes. 45, 23.

Soweit ich von dem Sprachgebrauch in den jüdischen Schriften habe Kenntnis nehmen können, ist kein Beweis dafür vorhanden, daß der Teufel jemals „Fürst der Welt“ genannt worden ist. Wenn dies wirklich der Fall war, müßte wohl Lightfoot in seinen Horae hebraicae et talmudicae (spez. Seite 1088 f.) irgendwelche Aufklärung gegeben haben. Aber eine solche fehlt. Und sicher mit Recht. Denn einer unserer tüchtigsten jetzt lebenden Talmud-Kenner Prof. G. Klein in Stockholm hat mir versichert, daß der Ausdruck „Fürst der Welt“ als Bezeichnung des Teufels in der jüdischen Literatur ihm unbekannt sei.

Wie bereits zuvor angedeutet wurde, kommt auch in den Schriften des Neuen Testaments — abgesehen von der Bedeutung der jetzt in Rede stehenden Stellen im Johannes-Evangelium — „Fürst der Welt“ als ein Titel des Herren der Dämonen nicht vor. In den Erzählungen von der Versuchung Jesu (Mt. 4, Lk. 4) wird er freilich dargestellt als der, der „alle Reiche der Welt“ (der Erde) „und ihre Herrlichkeit“ besitzt, aber er wird doch nicht der „Fürst der Welt“ genannt, noch weniger räumt ihm Jesus diese Würde ein.

„Fürst der Welt“ (שַׂר הָעוֹלָם) ist demnach ein Titel, der nach den nun angeführten Zeugnissen sowohl aus der jüdischen als der urchristlichen Literatur Gott selbst zusteht. Indessen wird derselbe in jüdischen Schriften noch einem Wesen zuerkannt: dem Mitatron (מִיטַטְרוֹן) oder Metatron (מְטַטְרוֹן), mit welchen Namen auch Mitator (מִיטָטוֹר) oder Metator (מְטָטוֹר) identisch anzusehen sein dürften. Es sei schon hier als eine Möglichkeit hingestellt, daß mit „Fürst der Welt“ im vierten Evangelium eben dieses Geisteswesen gemeint ist. Diese Möglichkeit besteht offenbar, selbst wenn der Fürst der Welt als ein Beiname des Teufels in einer jüdischen Schrift aufgetrieben werden würde.

Bevor ich indessen näher auf diese Frage eingehe, werde ich kurz angeben, was die jüdische Theologie über den Mitatron lehrte.[1]

[1] Hauptsächlich nach Weber, Jüdische Theologie, 1897, 163 f., 177 ff.; Gfrörer, Jahrhundert des Heils I, 1838, 319 ff.; Cassel, Artikel „Juden“ in Ersch u. Grubers

Inmitten des siebenten Himmels befindet sich die Wohnung Gottes, das Allerheiligste im Himmel. Eine Wolkenhülle macht diese Wohnung Gottes für Aller Blicke unsichtbar und keiner hat Zutritt zu Gott selbst. Die Gerechten können indessen stets, und dienende Engel auf Befehl draußen vor der Wolkenhülle (פַּרְגּוֹד) die Stimme Gottes hören, aber ein direkter Umgang mit ihm ist niemandem gestattet. Nur Mitatron ist berechtigt im göttlichen Gemach Platz zu nehmen um hier mit Gott zu reden. Er selbst ist daher auch identisch mit der Stimme Gottes (קול אֱלֹהִים). Dieses Recht hindert doch nicht, daß Gott sich an einen Ort zurückziehen kann, wohin nicht einmal Mitatron kommen darf.[1] Mitatron ist freilich ein von Gott erschaffenes Wesen, aber es gibt eine Tendenz ihn zu einem präexistierenden Wesen zu machen. In jedem Falle wird er mit Henoch identifiziert, in welchem auch der Messias präexistiert haben sollte. Wie dieser, hat er das Gericht Gottes über das Geschlecht verkündigt, das durch die Flut zu Grunde gehen sollte. Auch mit Josua (Jesus) und Elias wird er in gewissem Sinne für identisch angesehen; er ist Vorreiter und Raumbereiter, der der ordnet und der der anschafft. Eine Identifikation mit dem Engel Michael ist auch angedeutet, wie man gleichfalls Spuren von Koordination mit anderen Engeln findet. Wie diese wird er der Bote Gottes genannt. Indessen steht Mitatron hoch über allen anderen Zwischenwesen. Er ist nicht nur „der große Schreiber", der Sekretär Gottes, sondern er ist auch der „Tröster" Gottes, wenn der Allmächtige einer solchen Hülfe bedürftig ist. In seiner Eigenschaft als Vertrauter Gottes wird er שַׂר הַפָּנִים „der Fürst des Antlitzes", oder „der Fürst, der in der Wohnung Gottes sitzet", genannt. Wir entnehmen hieraus, daß Mitatron in der Tat als ein anderer Name für den „Engel des Antlitzes Gottes" oder den „Engel des Herrn" anzusehen ist, von welchem an mehreren Stellen im Alten Testament die Rede ist, und der hier als geradezu identisch mit Gott selbst in Rede und Handlung dargestellt wird (z. B. Jes. 63, 9[2] [vgl. Ex. 33, 14]; Ex. 3, 2ff.; 23, 21ff.; Gen. 16, 10; 22, 15f.). In ganz speziellem Sinne vertritt auch Mitatron Gott. In Sanh. 38b fragt man mit Rücksicht auf die Worte in Ex. 24, 1: Gott sprach zu Mose: Steige herauf zu dem Herrn! Warum sagt Gott

Allg. Enc. der Wissenschaften und Künste, 27 T. 40 und Kohut, Jüdische Angelologie und Dämonologie 1866, 36—42.

[1] Thren. Midr. R. „Einleitung der Schriftgelehrten" S. 26 in Wünsche's Übersetzung 1881.

[2] Ob die Lesart an und für sich richtig ist, kann ungewiß sein (vgl. LXX), aber sie fand sich auf jeden Fall zur Zeit Jesu. Vgl. Oehler, Theologie des Alten Testaments, 2. Aufl. 1882, 59.

nicht: Steige herauf zu mir? Antwort: Es ist Mitatron, zu dem er hinaufsteigen soll, sein Name ist wie der Name seines Herrn. Zu Mitatron kommen ist zu Gott selbst kommen, ihn sehen ist Gott sehen. „Mein Name ist in ihm" heißt es in Ex. 23, 21. Diese Stelle wird auf Mitatron angewendet, dessen Name nach seinem Zahlenwerte unter der Form מטטרון = 314 ist, was dem Werte von שדי = dem Allmächtigen entspricht. Er repräsentiert Gott in dem Maße, daß er seine Tätigkeit nicht nur auf Erden, sondern auch im Himmel übernehmen kann. Daher trägt er auch wie Gott den Namen „Fürst der Welt" (שַׂר הָעוֹלָם Chullin 60[a]; Jebamoth 16[b]) oder bisweilen „Engel der Welt". Zu den Aufgaben Mitatrons gehört auch seine Mittlerschaft für Israel, wobei nicht vergessen werden darf, daß הָעוֹלָם häufig eigentlich nur dieses Volk[1] bezeichnet. Sein Titel ist daher insofern identisch mit dem des Erzengels Michael in Dan. 10, 21 (שַׂרְכֶם) und in 12, 1 (הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ). und das nämliche Geisteswesen ist sicherlich gemeint in Jos. 5, 14 (שַׂר־צְבָא יְהוָה). In der Eigenschaft eines Mittlers Israels bei Gott zeichnet er dessen Verdienste auf und tritt in versöhnender und fürbittender Weise für das Volk ein, wenn dieses sich wider seinen Gott versündigt hat. Er nimmt auch die Gebete Israels entgegen und man schwört bei seinem heiligen Namen.[2]

Was den Namen Mitatron selbst anbelangt, so haben freilich schon jüdische Gelehrte gewisse Ableitungsvorschläge gegeben, die jedoch keiner eigentlichen Aufmerksamkeit wert sind. Elias Levita leitet ihn von dem lateinischen Metator ab, und wenn auch eine Entlehnung aus dieser Sprache zur Not die Form מטטור erklären kann, läßt sie uns bei der Erklärung der anderen Formen im Stiche. Denn in ihnen tritt sicher eine ältere und ursprünglichere Art der Aussprache hervor. Wenig besser ist es mit den Derivationen bestellt, welche wohl dieser Aussprache Rechnung tragen, deren Ursprung aber in Zusammensetzungen mit den griechischen Wörtern μετά, θρόνος und τύραννος suchen. Mit Recht bemerkt Kohut hierüber in seiner Abhandlung „Über die jüdische Angelo-

---

[1] In Thr. Midrasch R. (Wünsches Übersetzung, S. 26) werden Abraham, Isaak, Jakob die „Väter der Welt" genannt. Es ist bezeichnend für das Selbstbewußtsein der Juden die eigentliche Welt zu sein, daß die Erzväter als „Väter der Welt" sogar in Bezug auf den ganzen Kosmos bezeichnet werden.

[2] Die letzten Angaben, der Sache nach übereinstimmend mit dem was man sonst vom Mitatron weiß, sind aus einer 1865 in Lemberg herausgegebenen hebräischen Schrift von einem Isak Meier mit dem Titel "Sepher hacheschek" entnommen. Nach Angabe des Herausgebers entnahm er den Text einem sehr alten in Jerusalem gefundenen Manuskripte. Das Vorhandensein solcher Manuskripte ist nach dem Funde des hebräischen Textes des Sirachbuches keineswegs zu bezweifeln.

logie und Dämonologie, 1866, 39: „Also waren die babylonischen (?) Gesetzeslehrer Schöpfer neuer, in genannter Zusammenstellung selbst im Griechischen nicht vorhandener Terme!“ Zweifelsohne ist Kohut in diesem Punkte glücklicher gewesen als in den meisten seiner anderen etymologischen Konjekturen, wenn er in Übereinstimmung mit Schmieder, Jellinek, Nork und Movers Mitatron, oder wie er das Wort schreibt, Mittron, mit dem parsischen Götternamen Mithra zusammenstellt. Betrachtet man וֹן — als Wortbildungsaffix, so kann sehr wohl, wie Kohut annimmt, die ursprüngliche Aussprache מִיטְטְרָ(א)וֹן gewesen sein. Die Form מְטַטְרוֹן ist daher nicht als eine defektiv geschriebene anzusehen, sondern eher entstanden um die Identifikation mit שַׁדַּי (vgl. oben) zuwegezubringen. Die beiden anderen Formen dürften zunächst als Resultate von nachlässiger Sprech- oder Schreibweise anzusehen sein.

Mit der Aussprachefrage mag es sich nun verhalten wie es will, wichtiger ist es die Möglichkeit und die Wirklichkeit eines Einflusses auf den Mitatron-Namen und die Mitatron-Lehre vom Mithra-Namen und Mithra-Kultus in Persien von allgemeinen Gesichtspunkten aus zu betrachten. Für diejenigen, die in Kohuts, Staves[1] und Böklens[2] Arbeiten die sicheren Beweise für einen starken persischen Einfluß auf die jüdische Religion sehen, gibt es sicher keine große Schwierigkeiten zu überwinden bei der Annahme eines Zusammenhanges zwischen Mithra und Mitatron. Wer aber in Übereinstimmung mit dem Unterzeichneten die Kritik, die gegen die Meinungen dieser Gelehrten z. B. von Grünbaum[3] und Söderblom[4] gerichtet worden ist, wohl begründet und im großen ganzen zum Nachteil für den behaupteten Einfluß des Parsismus auf das Judentum entscheidend findet, für den ist die Sache keineswegs so leicht entschieden. Das Problem von den Berührungspunkten des Parsismus

1 Über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898.

2 Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der parsischen Eschatologie, 1902.

3 „Jedenfalls waren innerhalb des Judentumes Elemente genug vorhanden um daraus Schedim und böse Geister zu schaffen und hatte man nicht nötig diese dem Parsismus zu entlehnen — — — — — Überhaupt ist die jüdische Angelologie nicht von außen gekommen, sie war ein Produkt einer inneren Entwicklung.“ S. 256, 257 in Zeitschrift der deutschen morg. Gesellschaft, XXI. (1877). Vgl. Schwally, Das Leben nach dem Tode, 1892, 150: „Auf beiden Seiten (im Judentum wie im Parsismus) findet sich eine in sich geschlossene einheitliche Entwicklung; Entlehnungen sind nur in einzelnen Zügen nebensächlicher Art denkbar,“ und ein so gründlicher Kenner der Geschichte der alten orientalischen Völker wie E. Meyer äußert in Geschichte des Altertums, III, § 113, Anm. (S. 189): „Überhaupt ist irgendwelche tiefere Beeinflussung des Judentums durch den Parsismus nicht nachweisbar, wie gerade das Buch von E. Stave über den Einfluß des Parsismus auf das Judentum, 1898, beweist“ (!).

4 La vie future, 1900, 301 ff.

mit dem Judentum ist sicher äußerst verwickelter und subtiler Art. Hierfür wird nach meiner Idee gerade die Frage von Mitatron uns ein signifikantes und, methodisch gesehen, höchst lehrreiches Beispiel geben.

Grünbaum spricht in seiner Abhandlung (S. 268 f.) von dem Verbote bei den Juden gegen das Studium der Schriften der „Magier" und der „Chaldäer". Dieses Verbot setzt indessen voraus, daß diese Literaturerzeugnisse dort nicht unbekannt waren, und in Sanhedrin 97[b] wird sogar ein Fall erwähnt, wo man sich auf eine apokalyptische Schrift berufen hat, die, verfaßt in assyrischer (syrischer?) Sprache, in „persischen Schätzen" zu finden gewesen sein soll. Die im Zusammenhang damit gegebenen chronologischen Daten scheinen den „Fund" (ob wirklich oder erdichtet, mag dahingestellt bleiben) auf das 5. Jahrhundert n. Chr. zu verlegen. In das 3. Jahrhundert werden wir geführt in dem charakteristischen Wortwechsel zwischen R. Areka und R. Samuel, von denen ersterer der Meinung war, daß der, der ein Wort von einem Magier erlernte, des Todes schuldig sei, der letztere aber meinte, daß man von derartigen Lehren wohl Kenntnis nehmen dürfe, um sich selbst Einblick zu verschaffen und andere unterweisen (להבין ולהורות) (sc. um die Ketzerei zu vermeiden) zu können, nicht aber um sich dieselben praktisch anzueignen (לעשות), also natürlich ebensowenig ihnen einen integrierenden Bestandteil in der jüdischen Religion zu geben. Große Neigung hierzu dürfte gerade in jenen Zeiten, wo die Dynastie der Sassaniden die Juden ihrer Religion wegen auf das grausamste verfolgten, wahrlich nicht vorhanden gewesen sein. Kein Wunder da, daß jüdische Schriftgelehrte so weit entfernt davon waren irgendwelche Weisheit aus den Schriften der Magier einholen zu wollen, daß sie im Gegenteil das wenige was sie wußten lächerlich machten. Kohut gibt hierfür S. 65 ein illustrierendes Beispiel. Dieser Gelehrte erinnert ferner (S. 41—42) an R. Elischa ben Abujja (2. Jahrh. n. Chr.), der in Chag. 15[a] eine Äußerung über Mitatron hat, daß dieser tatsächlich mit den Lehren des Parsismus vertraut war und zwar in solchem Grade, daß er aus diesen das Judentum ableiten wollte, eine Ansicht, die ihm von Seiten des orthodoxen Judentumes einen Ketzernamen Acher (אחר) zuzog. Dieser selbst hatte vor seiner Beschäftigung mit ketzerischen Schriften keinen Gedanken an einen fremden Einfluß auf das Judentum. Nur die Ähnlichkeit scheint seine Verwunderung erregt zu haben. Aber diese und ähnliche jedenfalls recht vereinzelten Erscheinungen aus verschiedenen Zeiten beweisen nicht viel für die Verhältnisse im „neutestamentlichen Zeitalter" überhaupt, und können ebenso wenig die Abhängigkeit des Judentums vom Parsismus bezeugen, wie

das Vorhandensein einer Menge griechischer Wörter in der Talmud-Literatur von einem tieferen Einfluß von griechischem Denken würde können zeugen als das tatsächliche Vorhandensein selbst von entlehnten Wörtern, die jüdische Gelehrte in gleicher Weise aufnahmen, wie heutzutage Massen von Wörtern aus fremden Sprachen importiert werden um den Mangel wortärmerer Sprachen, wie dies gerade die hebräische Sprache gewesen zu sein scheint, zu ergänzen. Ebensowenig dürfen wir, wenn es sich um das Verhältnis des Judentums zum Parsismus wie auch zu anderen Religionen handelt, vergessen, daß es beim Judentum eine Tendenz gab, heidnische Namen, Mythen, Gebräuche etc. speziell folkloristischer Art, mit entsprechenden jüdischen kombinieren zu wollen und daß die Ähnlichkeiten, wo sie nicht rein zufällig sind, mit dieser Tatsache vor Augen erklärt werden müssen. Grünbaum hat in seiner erwähnten Abhandlung zahlreiche Beispiele hierfür gegeben, kann daher aber auch mit Recht das Urteil aussprechen, daß Entlehnungen von Engel- und Dämonennamen aus Persien nur „vereinzelt" und „dabei höchst erzwungen" (S. 272) vorkommen. „Man wird überall finden, daß Mystiker für ihre dunkeln oder unsinnigen Einfälle vorzugsweise fremde, volltönende Worte wählen," sagt Gfrörer mit Recht.[1] Wenn wir in Tob 3,8 einen Dämonen-Namen Asmodeus antreffen, welcher gemeinhin mit dem persischen Aêshma daeva identifiziert wird, so kann erstens dieser Name keineswegs mit Sicherheit etymologisch mit dem jüdischen Dämonen-Namen אַשְׁמְדַי identifiziert werden,[2] und zweitens dürfte er durch einen reinen Zufall aus dem Parsismus in die jüdische Literatur hineingekommen sein, weil er möglicherweise zu der Form der ursprünglich babylonischen Achikar-Legende gehörte, die durch das Tobiasbuch bei den Juden bekannt wurde. Von ähnlicher Beschaffenheit dürfte der Einfluß auf die jüdische Religion sein, der sich durch die vielleicht auf persische Motive zum Teil zurückzuführende Kombination der Esther-Haman-Vasthi Legende im Estherbuch mit dem Purimfest, dessen Ursprung höchst ungewiß ist, bei im Übrigen rein jüdischer Bearbeitung, bemerkbar machte.

Wir dürfen nämlich nicht vergessen teils, daß Kultur- und Handelseinfluß noch bei weitem nicht dasselbe ist wie Religionseinfluß, teils daß es auch eine Logik der Religionen gibt, welche aus innerer Notwendigkeit bei weit getrennten Religionen völlig gleichartige Erscheinungen hervorruft. Und auch diese äußerlich gleichartigen Erscheinungen können in der Tat ihrem Ursprung und Wesen nach weit von einander getrennt sein.

1 A. A. I, S. 323.

2 Siehe Grünbaum, ZDMG, 1877, 216.

Zieht man die nun angeführten Verhältnisse und Gesichtspunkte in Betracht, so tritt als eine diskutierbare Möglichkeit hervor, daß das Judentum, das proprio motu den eigentlichen Inhalt der Mitatronlehre mit dem Ausgangspunkt in der Vorstellung von Jahves Engel im A. T. ausgebildet hat, doch mit Rücksicht auf das Bedürfnis eines besonderen Namens für dieses Wesen, das „alter ego" Jahves, sich des Mithra-Namens bedient hat, teils weil große Ähnlichkeiten vorhanden waren zwischen dem namenlosen jüdischen Zwischenwesen und Mithra, teils weil die Juden aus dem apologetischen Interesse für ihre Religion danach trachteten durch eine solche Namensentlehnung zu beweisen, daß ihre Religion die Schöpfungen der heidnischen Weisheit in sich faßte.[1] Und gerade der Mithraname scheint zur Identifikation mit anderen Gottheiten eingeladen zu haben. Die Geschichte des Mithrakultus bietet in dieser Hinsicht zahlreiche Beispiele mit Rücksicht auf griechische, römische und keltische Götterwesen.[2]

Fassen wir nun die allgemeine Möglichkeit eines Kontaktes zwischen Judentum und Mithrakultus ins Auge, so läßt sich zunächst konstatieren, daß ein solcher nicht nur denkbar, sondern geradezu unvermeidlich ist in der griechisch-römischen Kulturwelt in den beiden ersten Jahrhunderten n. Chr. Aber es ist durchaus unwahrscheinlich, daß ein solcher Kontakt bereits im ersten christlichen Jahrhundert, ja selbst noch früher stattgefunden hat. Der Mithrakultus war schon unter den Achämäniden, d. h. in der Zeit als das jüdische Volk unter persischer Oberhoheit war, in Kleinasien vorgedrungen. Die von Pompejus besiegten Seeräuber Ciliciens sollen Mithraverehrer gewesen sein, und König Antiochus von Kommagene (69—34 v. Chr.) hat sich auf seinem hinterlassenen großartigen Monument als Mithragläubiger bekannt. In Sidon, demnach dicht an der Grenze von Palästina, befand sich sogar ein Mithraheiligtum. Bedenkt man nun, daß die Juden schon durch die persischen Statthalter und deren Gefolge von den Hauptzügen der Mithralehre haben Kenntnis erhalten können, daß auf jeden Fall Jerusalem zu Jesu Zeit eine Synagoge für Juden aus Asien (d. h. Mysien, Lydien und Carien) und Cilicien besaß, in welchen Gegenden der Mithrakultus große Verbreitung gewonnen hatte, worüber die Juden von dort nicht in Unkenntnis sein konnten, sowie daß Religionsgespräche über fremde Religionen von der Zeit Herodes des Großen her recht gewöhnlich wurden,[3] so läßt sich die Möglichkeit

---

1 Vgl. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes etc., III, 412 ff.

2 Siehe Cumont, Die Mysterien des Mithra, 1903, 12, 16, 32, 48, 64, 72, 83 f., 133.

3 Hamburger, Realencyklopädie, II, 1065. Act. 6, 9 ff.

nicht abweisen, daß der Mitatronname schon zu Jesu Zeit einem Wesen beigelegt worden sei, dessen Stellung zu Jahve und Israel schon zuvor festgestellt war innerhalb der jüdischen Religion. „Der Engel des Antlitzes Jahves“ kann auf jeden Fall schon jetzt „der Fürst der Welt“ genannt worden sein, selbst wenn er noch nicht mit Michael identifiziert oder nach dem Sonnengott Mithra benannt worden war.

Es waren indessen so große sachliche Ähnlichkeiten zwischen dem persischen Mithra und dem jüdischen שַׂר הָעוֹלָם vorhanden, daß eine Kenntnis von ihnen beiden unbedingt einen Vergleich veranlassen würde, der zu einer Art von Identifikation führen mußte.

Gerade wie die Lehren des Mithrakultus geheim waren, so gehörten auch die Gedanken und Ideen, die mit der Idee vom „Fürsten der Welt“ verknüpft wurden, zu den Lehrgebilden, die die Mysterien der Schriftgelehrsamkeit bildeten. Mit dem Mithrakultus scheint die Vorstellung von der Himmelsreise der Seele in der Ekstase verbunden gewesen zu sein.[1] Das gleiche dürfte mit der Mitatronlehre der Fall sein, falls dieses Wesen mit dem Engel identisch ist, der in Ascensio Jesajae den Propheten auf seiner ekstatischen Himmelsreise begleitet, und ihn dabei bis in die Wohnung Gottes hinein führt.[2] Gerade wie Mithra, häufig „der Herr der Länder“ genannt, wird der „Fürst der Welt“ als Jüngling (נַעַר) und als der Botschafter Gottes dargestellt, beide fungieren wie eine Art Schiedsrichter über die Toten. Ahuramazda hat Mithra eingesetzt, die ganze bewegliche Welt zu hüten und zu bewahren, gerade wie Jahve den Engel seines Antlitzes als „Fürsten der Welt“ fungieren und sein Volk Israel leiten läßt. In der Person Henochs ist dieser mit der großen Flut, als einer Folge der Bosheit der Gottessöhne in Verbindung gebracht worden; die Lehren des Mithra-Kultus wußten auch von der großen Flut zu berichten, die über die Erde dahingegangen war. Wie der „Fürst der Welt“ Gebete und heilige Eide entgegennimmt, so schwört man auch bei Mithra als dem allwissenden Gott der Wahrheit. Mithra ist wie der „Fürst der Welt“ sowohl der „Mittler“ (μεcίτηc) der Getreuen, als der „alter ego“ Ahuramazdas, denn, heißt es, Ahuramazda hat ihn ebenso groß gemacht wie sich selbst. Es ist sehr wohl anzunehmen, daß noch mehr Ähnlichkeiten vorhanden gewesen sind, aber wir sind leider in vielen Stücken ebenso unvollständig unterrichtet über die Mithra-

[1] Vgl. Cumont, 122. Bousset, Archiv für Religionswissenschaft, IV, 164 ff.

[2] In Asc. Jes. figuriert ein Engel aus dem 7. Himmel mit größerer Herrlichkeit als der Ekstasen-Engel. Er scheint die himmlischen Bücher zu führen, gerade wie Mitatron. Vielleicht ist dieses Wesen auf zwei Engel verteilt.

wie über die Mitatron-Lehren.[1] In den Mithra-Kultus war auch ein heiliges Mahl mit Brot und Wein einbegriffen. Da die Mitatronidee in mehrfacher Hinsicht gewisse Ähnlichkeiten mit der Messiasidee[2] darbietet, ist es nicht undenkbar, daß in der Vorstellung von dem großen messianischen Mahle eine Übereinstimmung mit der Mithralehre zu finden ist.

Alle diese Übereinstimmungen brauchen indessen in keiner Weise als Entlehnungen von Seiten des Judentums aus dem Parsismus angesehen zu werden. Die Ekstase ist ja von alters her bekannt bei den Propheten, die Weisheit wird in Spr. 8, 30 als ein Kind bei Gott angesehen, der Mittlergedanke tritt hervor z. B. in Jer 15, 1; (Gal 3, 19f.), die Flutsage ist bei den Hebräern wenigstens ebenso selbständig wie in der Mithralegende, Gott schwört bei sich selbst im AT, und der Engel seines Antlitzes, in welchem sein Name ist, hat ja als Grundlage für die ganze Mitatronlehre gedient usw. Aber gerade diese schlagenden Ähnlichkeiten konnten dazu Anlaß geben, sogar ohne daß man es eigentlich gewahr wurde, den heiligen Namen Mithras auf den „Fürsten der Welt" zu übertragen.

Die Frage ist nun die, ob ἄρχων τοῦ κόσμου im vierten Evangelium mit dem שַׂר הָעוֹלָם der jüdischen Theologie identisch ist. Es ist für die Erforschung hiervon an und für sich von untergeordneter Bedeutung, ob der Verfasser ein hellenischer Philosoph oder ein palästinensicher Jude, ein unmittelbarer Jünger Jesu oder jemand anders ist. Die Hauptsache ist, festzustellen, ob die Gedankenwelt des Evangeliums die alexandrinische Gnosis oder die jüdische Theologie ist.

Daß das Evangelium selbst seine Berichte über Jesu „Zeichen" d. h. Wunder-, Voraussagungs- und Andeutungs-Zeichen für die messianische Würde Jesu (20, 31), innerhalb des Horizontes von Palästina stellen will, ist klar, wie auch daß es große Vertrautheit nicht nur mit palästinensischen Orten und Gebräuchen sondern auch mit jüdischen Theologumena zeigt. Solche treten uns schon entgegen in dem Namen Messias (1, 41; 4, 25) und dessen mannigfachen Äquivalenten z.B. Lamm Gottes (1, 29. 36), Bräutigam (3, 29), Prophet (6, 14), Licht der Welt (8, 12), Hirte (10, 11); in der Lehre vom Essen des Fleisches des Messias (6), und dem messianischen Weinstock (15, 1), und den Eigenschaften, die dem Messias

[1] Die obigen Angaben über Mithra sind im wesentlichen entnommen aus dem 1903 erschienenen Werke Cumonts: Die Mysterien des Mithra.

[2] Vergl. Rydberg, Biblens lära om Kristus (Die Lehre der Bibel über Christus), 6. Aufl. 1897, 58ff. Spitta, Christi Predigt an die Geister, 1890, 41.

beigelegt werden z. B. Sündlosigkeit (8, 46) und Präexistenz (8, 51),[1] während außerdem, wie mehrere Forscher z. B. Delff in „Das vierte Evangelium", 1890, und nun zuletzt Schlatter in seinem vorstehend zitierten Werk, im Detail nachgewiesen haben, die Sprache, die Ausdrucksweise und das Begriffsmaterial ganz und gar von der jüdischen Schriftgelehrsamkeit beherrscht sind. Ganz neuerdings ist Fiebig, trotz aller Voreingenommenheit in der jetzt herrschenden Kritik des vierten Evangeliums, von der er sich nicht frei zu machen vermocht hat, genötigt gewesen einzuräumen, daß „aus rein formalen Gesichtspunkten die Bildreden des Johannesevangeliums nicht als Jesu fremdartig erwiesen werden können".[2] Meinesteils habe ich in meinem Buch „Det fjärde evangeliet och Hebräerevangeliet" 1898 zu zeigen gesucht, daß das vierte Evangelium ursprünglich in allen seinen wesentlichen Teilen eine Übersetzung eines hebräischen Originals ist, von dessen Vorhandensein nicht nur mehrere Übersetzungsfehler[3] Zeugnis ablegen, sondern auch die Aufklärung, die ein gewisser Joseph von Tiberias mitgeteilt hat, daß er in der Schatzkammer in dieser Stadt ein Exemplar auf „hebräisch" vom Johannes-Evangelium gesehen habe.[4]

---

1 Siehe Fries, Hvilka slutsatser om Jesu person kunna dragas af hans självvittnesbörd i Johannes evangelium? (Welche Schlußfolgerungen über Jesu Person lassen sich aus seinem Selbstzeugnis im Evangelium Johannes ziehen?) 1901.

2 Altjüdische Gleichnisse und Gleichnisse Jesu 1904, 167. Vgl. auch die wichtigen Bemerkungen von Dobschütz in Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, S. 91 ff.

3 Z. B. 3, 4 γέρων. Warum gerade in der Antwort des Nikodemus das Greisenalter markiert werden sollte ist unerfindlich. Aber das hebräische עַתִּיק bedeutet teils von der Brust entwöhnt (Jes 28, 9), teils alt im allgemeinen Sinne (1 Chron 4, 22; Dan 7, 9; 13, 22). — 6, 17 ἕως ἄρτι. Jesus will seine Tätigkeit am Sabbath durch einen Hinweis auf die Tätigkeit Gottes verteidigen. Die Juden waren der Meinung, daß Gott die Sabbathsgesetze beobachtete (Schemot Rabba 30). Jesus meinte dagegen, daß Gott unablässig wirksam sei. Das hebr. עוֹד bedeutet sowohl „jetzt noch" als auch „fortwährend, dauernd". Die letztere Bedeutung müßte die hier geltende sein. — 6, 4 ἐγγὺς τὸ πάσχα. Das in 5, 1 erwähnte ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων ist nach Irenäus II, 22, 3, das Passahfest. Damit stimmt im übrigen eine nach meiner Ansicht richtige Chronologie zum Leben Jesu (Siehe Fries, Jesu lif [Leben Jesu], 99 f.). Ἐγγὺς τὸ πάσχα in 6, 4 wird dann eine Unmöglichkeit. Aber ἐγγύς geht zurück auf das hebräische מִקָּרוֹב, das nicht nur Nähe in der Zukunft sondern auch Nähe in der vergangenen Zeit bedeutet. Siehe Deut. 32, 17. — 7, 37 ἐν τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ τῇ μεγάλῃ τῆς ἑορτῆς. Klein hat zur Erklärung dieses unmöglichen Textes darauf hingedeutet, daß τῇ μεγάλῃ auf einer fehlerhaften Lesung von בְּרֶגֶל = bei der Feier (ברגל החג bei der Feier des Laubhüttenfestes) beruht, das als בְּגָדֹל = an dem großen (sc. Tage) aufgefaßt worden ist.

4 Epiphanius, haer. XXX, 4—6. Epiphanius selbst scheint zu glauben, daß es eine Übersetzung war. Ganz natürlich, da er den rezipierten griechischen Text für den ursprünglichen hielt! Schon Grotius, Salmasius, Pfannkuche, Bolten und jüngst Linder (1899) haben ein semitisches Original angenommen.

24. 5. 1905.

An und für sich hat das vierte Evangelium keine gnostische Tendenz. In seiner ersten ursprünglichen Form bezweckte es nach 20, 31 nur Juden und jüdische Proselyten, Samariter und Johannes-Jünger[1] (daher die Auswahl von „Zeichen") zu überzeugen, daß Jesus und kein anderer der erwartete Messias sei. Um dem Evangelium Eingang in die hellenische Welt zu verschaffen, hat später ein philosophisch gebildeter Jude (Cerinth, vergl. die Tradition der „Aloger") den sog. Prolog hinzugefügt und in demselben Jesus Christus sowohl mit dem Logos der Alexandriner[2] als auch mit der Thorah der Juden identifiziert, denn diese ist schon mit den Worten ἐν ἀρχῇ (= בְּרֵאשִׁית) gemeint.[3]

Durch Einführung des Evangeliums unter dem Aspekt der Logos-Spekulation konnte man dem Evangelium eine gnostische Deutung, möglicherweise auch eine gnostische Bearbeitung, geben, aber seinem Hauptcharakter nach ist das Evangelium nicht gnostisch. Es ist auch im zweiten Jahrh. ebenso sehr geschätzt worden von einem Theophilus und Claudius Apollinaris wie von einem Ptolemaeus und einem Heracleon. Ja, einer der am meisten gnostizierenden Ausleger des Evangeliums heutzutage, Prof. Hilgenfeld in Jena, ist in neuester Zeit zu einer im Grunde völlig entgegengesetzten Auffassung übergegangen.[4] Das Evangelium ist nun nach ihm verständlich in seiner „dem Gnostizismus abgewandten Seite, durch welche es (und die Briefe) in der christlichen Kirche so hohe Bedeutung erworben haben und für alle Zeit behaupten werden".

Von den vielen Wohnungen (מְחִיצוֹת) im Hause des Vaters, die neben der Wohnung Gottes liegen und in denen die Gerechten, nach der jüdischen Theologie, Raum haben werden,[5] spricht Jesus in Joh 14, 2ff. Der Text ist freilich etwas in Unordnung,[6] aber der Hauptgedanke ist klar: Wenn diese Wohnungen besetzt wären, so daß die Jünger keinen Platz finden könnten, würde doch Jesus ihnen solche bereiten. Er weiß daß er hinreichende Macht und Kraft dazu besitzt, denn keiner kann

---

[1] Vgl. Baldensperger, Der Prolog des vierten Evangeliums, 1898.

[2] 'Ο λόγος in Joh 1, 1, 14 hat sicherlich seinem Ursprung nach nichts zu schaffen mit מֵימְרָא דִי יְהוָֹה (= ὁ λόγος τοῦ θεοῦ in Ap. 19, 13). Ersteres ist ein ursprünglich rein griechischer Begriff, letzteres ein Produkt jüdischer Spekulation. Vergl. 4 Esr 6, 43; Ap. Bar. 56, 4, welche Stellen den Ursprung zur jüdischen Memra-Lehre zeigen, nämlich die Personifikation von ויאמר in Gen 1. Vergl. Jes 9, 7; Ps 107, 20; 147, 15.

[3] Siehe Fries Jesu lif (Leben Jesu) 1902, 359, 434f. Später hat auch Bugge in Zeitschr. f. neut. Wiss. 1903, S. 94 einen Zusammenhang zwischen „Gesetz" und „Logos" im Prolog zum vierten Evangelium geahnt.

[4] Zeitschr. f. wiss. Theologie, 1900, 61.

[5] Weber, 163.

[6] Fries, Jesu lif (Leben Jesu), 270f.

zum Vater kommen außer durch ihn (14, 6); kennt man Jesus, so kennt man den Vater, denn er ist im Vater und der Vater in ihm. Der Vater selbst tut die Taten, die Jesus ausführt (14, 7, 10). Er ist der Weg, die Wahrheit und das Leben und dadurch nach der jüdischen Theologie, eins mit Gott selbst.[1] Durch seinen Fortgang würde er noch mehr zum Vorteil seiner Jünger ausrichten können. Er wird ihnen Gebetserhörung im reichsten Maße verschaffen und ihnen den Geist der Wahrheit (14, 12ff.) senden,[2] der bald mit ihm selbst identifiziert, bald vom Vater ausgegangen und von Jesus getrennt gedacht wird, ein Verhältnis, das völlig erklärlich wird, wenn Jesus sich an die Stelle des Mitatrons denkt, der bald mit Gott identifiziert werden konnte, bald von ihm abgetrennt war. Den nämlichen Gedankengang, der durch und durch das 14. Kapitel des Johannes-Evangeliums beherrscht, finden wir bekanntlich in den übrigen Texten von Jesu Abschiedsreden (Kap. 15—16)[3] und in dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu, das (durch die Ekstase?) im Himmel verrichtet, gedacht ist, in dem Augenblick als Jesus vor seinen himmlischen Vater tritt, wobei Jesus auf sein Werk auf Erden zurückblickt (Kap. 17). Jesu Einheit mit dem Vater als seinem „alter ego" ist übrigens an vielen Stellen im Johannes-Evangelium zum Ausdruck gekommen.[4] Aber mindestens ebenso oft wird auch seine Verschiedenheit vom Vater als dessen Botschafter hervorgehoben. Der Vater ist größer als er, heißt es in Joh 14, 28.

Wir finden nun, daß Jesus sich in Joh 14, 30 in ein gewisses Verhältnis zum „Fürsten der Welt" stellt: „Der Fürst der Welt kommt und hat nichts an mir". Die Worte sind dunkel und schwierig zu deuten, aber es ist jedenfalls klar, daß sie ein gegensätzliches resp. feindliches Verhältnis zwischen Jesus und Mitatron markieren. Vergleichen wir

---

1 Siehe Fries, Jesu lif, 272 (nach Klein). In אחד (= Gott in Deut. 6, 4) bezeichnet א die Wahrheit (אמת), ח das Leben (חיים) und ד den Weg (דרך).

2 Über die Textordnung siehe Fries, Jesu lif (Leben Jesu), 278f. VV. 12—15, 21, 18—20 bilden in dieser Reihenfolge einen organischen Zusammenhang unter einander und mit der Fortsetzung in VV. 22ff. VV. 16—17, 26 scheinen ein späterer Zusatz in diesem Zusammenhang zu sein.

3 Die Worte in 14, 31 bilden den Übergang zu 18, 1. Kap. 15 und 16 sind zwei verschiedene Versuche Jesu letztes Gespräch wiederzugeben, das sich um Gebetserhörung und die Sendung des Geistes gedreht hat — beide Kapitel kommen darauf zurück — ruhen aber auf johanneischen Traditionen, vielleicht den Erzählungen der Ältesten in Kleinasien. Das gleiche gilt seinerseits von dem Inhalt von Kap. 17.

4 Nicht die Einheit eines himmlischen Wesens mit Gott ist dem Judentum fremd oder eine blasphemische Behauptung, aber daß Jesus, der ein Mensch war, sich eins mit Gott wußte und sich als sein alter ego ausgab, das war nach jüdischer Auffassung Blasphemie wie aus den Worten in Joh 10, 33 deutlich hervorgeht.

indessen die Aussage in 14, 30 mit der in 12, 31, welche nach meiner Meinung ihren richtigen Zusammenhang in Joh 11, 41 f. hat,[1] so finden wir, daß Jesus die Verherrlichung des Namens des Vaters durch Jesu Werk mit der Ausstoßung des „Fürsten der Welt", gleichzeitig damit, daß ein Gericht über die Welt d. h. das Volk der Juden ergeht, zusammenstellt. Auch hier sind die Worte dunkel — vermutlich auf dem erregten (11, 33, 38), halb ekstastischen Zustande[2] Jesu beruhend — aber die Meinung kann schwerlich mehr als eine sein. Jesus sieht sich durch das was (an Lazarus' Grabe, vergl. meinen vorstehend zitierten Aufsatz) eingetroffen ist, in einen geistigen Kampf mit Mitatron versetzt, der nach jüdischer Theologie Herr über die Seelen der Toten ist (Jalkut Rubeni § 13). Soll Jesus sowohl hier auf Erden als nach der eigenen „Auferstehung" im Himmel den Platz desselben einnehmen, so muß der „Fürst der Welt", der Mittler Israels bei Gott, ausgestoßen werden.[3] Durch die Stimme vom „Himmel" (= von Gott)[4] bekannte sich auch Gott direkt — demnach nicht durch die Vermittlung Mitatrons in dessen Eigenschaft als קול אֱלֹהִים — zu Jesus, als dem, der durch sein Werk den Namen Gottes verherrlichte (V. 28). Sollte nun Jesus den Platz des Mitatron in der Wohnung Gottes einnehmen, so mußte der letztere von dort ausgestoßen werden. Die Juden sollten hierdurch ihren Verteidiger beim Vater verlieren. Denn wenn auch Jesus nicht sagte, daß er die Juden bei Gott anklagen wollte — dies sollte vielmehr Moses tun (5, 45) — so geht jedenfalls aus Joh 5, 7. 8 unzweideutig hervor, daß er sich nicht für im Stande hielt sie zu verteidigen. Falls „die Welt" dies

[1] Siehe Zeitschr. f. neut. Wiss. 1900, 300 (Note 2).

[2] Vgl. O. Holtzmann, War Jesus Ekstatiker? 1903.

[3] Vgl. den Ausdruck נרחו ממחיצותן über die Ausstoßung der Engel (= רחה ausstoßen, vertreiben) im Gen. R. nach Levy, Lexikon, III, 74. Auch die Lesart βληθήσεται κάτω (so Blaß) ist akzeptabel. Die Ausstoßung des „Fürsten der Welt" wird oft mit Ap. 12 (dem Kampf Michaels mit dem Drachen oder Satan) und Jesu Worten in Luk 10, 18 „Ich sah den Satan vom Himmel fallen als einen Blitz", verglichen. Nach dieser Vorstellung hat Satan Zutritt zum Himmel um Israel anzuklagen (vgl. Sach 3, 1 ff.; 1. Chron 21, 1; Hiob 1—2; Hen 40, 7 und Ap 12). Satan und seine Dämonen halten sich nämlich im Luftkreise über der Erde (vgl. Eph 2, 2), auf dem eigentlichen Firmament unter dem ersten Himmel, auf nach Asc. Jesajae 7, 9. Aber „Himmel" steht häufig als eine Zusammenfassung alles dessen, was über der Erde ist, demnach auch als das den Dämonen gehörige Gebiet. Von diesem sollten sie nun durch Michaels Fürsorge herabgestürzt werden um nur auf der Erde zu leben. Die beiden Vorstellungen von der Austreibung des Satans aus dem (Firmament-) Himmel und der Austreibung Metatrons aus der Wohnung Gottes (dem siebenten Himmel) haben nichts mit einander zu tun, die Ähnlichkeit in der Ausdrucksweise ist doch aus dem Angeführten völlig erklärlich.

[4] Dan 2, 18 f.; 4, 23; Esr 1, 2; 5, 11; Ps 136, 26; 1. Macc 3, 18, 60; Ass Mos 2, 3; 4, 4; Hiob 20, 22; Pirke Aboth 4, 4, 11; Mk 11, 30; Lk 15, 18, 21; Joh 3, 27.

nicht glauben oder es verstehen wollte, sollte der Geist, gesandt vom Vater im Namen Jesu, sie von dem Vorhandensein dieses Gerichts überzeugen nach Joh 16, 11, denn — heißt es — der Fürst der Welt, ihr Verteidiger, ist verurteilt d. h. ausgestoßen oder hinuntergestoßen vom Himmel. Die Sünde der Juden war, daß sie nicht an Jesus und seine Sendung (8, 24; 16, 9) glaubten; die nötige Genugtuung (צדק) sollte Jesus durch seinen Hingang zum Vater (16, 10),[1] aber auch die Juden ihr Gericht durch die Ausstoßung des Mitatron (16, 11) erhalten. Kein Wunder dann, daß Jesus sich in einen Kampf mit Mitatron verwickelt fühlt, welcher sucht bei Jesus etwas zu finden, das ihn seiner Stellung bei Gott verlustig machen konnte. Aber wie Jesus dessen gewiß war, daß die Juden ihn nicht für Sünde strafen konnten (8, 46), so konnte auch Mitatron nichts finden, das vor Gott gegen Jesus vorgebracht werden konnte. Gott hatte die Juden verworfen — der Evangelist hebt dies in 12, 37ff. mit großem Nachdruck hervor — demnach auch ihren Fürsten Mitatron und statt seiner Jesus eingesetzt, der durch seinen Tod und seine Auferstehung als eine Himmelsreise der Seele in der Wohnung Gottes die Rolle des Mittlers einnehmen und für seine Jünger, die noch in der Welt weilen sollten, der gerechte „Verteidiger" bei dem Vater werden sollte (1 Joh 2, 1).

Aus dem nun Angeführten folgt natürlich nicht unmittelbar, daß der historische Jesus diese Gedanken und Vorstellungen gehabt hat. Inwieweit dies der Fall gewesen ist, beruht natürlich darauf, in welchem Grade das Evangelium Anspruch erheben kann von einem Augenzeugen geschrieben zu sein. Mit Rücksicht auf das Vorkommen der Mitatronlehre zur Zeit Jesu liegt, wie wir bereits gesehen haben, kein Hindernis vor für die Annahme, daß Jesus von dieser jüdischen Anschauung Kenntnis gehabt haben kann und eine bestimmte Stellung zu derselben eingenommen hat. Ist man alsdann in Übereinstimmung mit dem Unterzeichneten davon überzeugt, daß das Evangelium seinem ganzen wesentlichen Inhalt nach von einem Augenzeugen des Lebens Jesu, der Jesu persönlicher Jünger aus Jerusalem war, herstammt, so ist die Kenntnis Jesu von der Mitatronlehre nicht nur eine Möglichkeit, sondern eine historische Wirklichkeit. Warum sollte nicht Jesus, der nach Lk 11, 49 die „Weisheit Gottes" kannte, vielleicht geradezu sich selbst mit diesem in Spr. 8 hypostatisch geschilderten Wesen identifizierte,[2] die Mitatronlehre haben

[1] Über Jesu Glauben an seine Auferstehung siehe Fries, Zeitschr. f. die neut. Wiss., 1900, 291 ff.

[2] Mt 11, 19; 23, 34. Vgl. 1. Kor 1, 24, 30; Jak 3, 17.

kennen und sich derselben bedienen können? Mit der messianischen Dogmatik war er wohl bekannt und nahm auch eine bestimmte Stellung zu derselben ein. Aber gerade die Mitatron- und Messias-Ideen waren in vielen Stücken derartig mit einander verwandt, daß schon dieser Umstand Jesus zum Nachdenken über die ersteren ebensowohl wie über die letzteren geführt haben muß. Denn daß Jesus sich für den Messias gehalten hat, dürfte, trotz aller modernen Einwände, keinem Zweifel unterworfen sein.

Damit ist keineswegs gesagt, daß die Mitatronlehre auch den Jüngern Jesu bekannt war. Die Rabbiner hatten gewisse esoterische Lehren.[1] Als eine solche gewissermaßen geheime Anschauung, auf welche Jesus nur durch anspielende Reden, Gleichnisse oder Zeichen im allgemeinen hindeutete, um zum Nachdenken zu wecken, sah Jesus die Kenntnis von seiner messianischen Berufung an. Als er dieselbe seinen Jüngern offenbart hatte, verbot er ihnen strenge von derselben zu reden, bis der richtige Zeitpunkt da sei (Mk 8, 30; 9, 9). Aber Jesus hat darum nicht seinen Jüngern alles mitgeteilt (Joh 16, 12). Seine rabbinische Gelehrsamkeit, die er in ganz anderer Weise vorbrachte als die Schriftgelehrten (Mk 1, 22), weckte die große Verwunderung (Joh 7, 15) und das Entzücken (Joh 7, 46) des Volkes. Seine Gelehrsamkeit überstieg ersichtlich das gewöhnliche Maß, so daß er selbst die Rabbiner in Verlegenheit brachte (Mk 12, 37) und Nikodemus mußte seine Unkenntnis von der rabbinischen Lehre von der „Wiedergeburt“ als Bedingung für den Eingang in das messianische Reich[2] eingestehen,

[1] R. Akiba soll diejenigen geordnet haben, die vor ihm vorhanden waren. Hamburger, II, 271.

[2] Dieser Begriff ist tatsächlich so selten, daß Dalman, Worte Jesu, 1898, 145 sagt: „Es ist ein spezifisch griechischer Ausdruck und weder hebräisch noch aramäisch wörtlich wiederzugeben.“ Er kommt bekanntlich in Mt 19, 28 in dem griechischen Wort παλιγγενεσία vor. In dem entsprechenden logion bei Lukas 22, 30 ist es ausgetauscht gegen ἐν τῇ βασιλείᾳ μου. Meistens hält man daher παλιγγενεσία für eine Korrektur. Meinesteils komme ich zu einer entgegengesetzten Auffassung. Παλιγγενεσία ist seiner Seltenheit wegen korrigiert in βασιλεία. Sin. Syr., Cur., Pesch. haben παλιγγενεσία mit בעלמא חדתא wiedergegeben, ein Umstand, der für eine Tendenz spricht den betreffenden Ausdruck umzubilden. Es ist richtig, daß παλιγγενεσία ein griechisches Wort und ein griechischer Begriff ist (vgl. Cremers Wörterbuch). Pythagoras nannte indessen die Seelenwanderung, die wohl zunächst als eine orientalische Lehre anzusehen ist — Pythagoras hatte ja auch umfangreiche Reisen im Orient gemacht — παλιγγενεσία (Rohde, Psyche, II, 125), und der Mithra-Liturgie war dieser Gedanke nicht unbekannt (Pfleiderer, Das Christusbild des urchristlichen Glaubens, 1903, 81 f.). Aber auch Josephus hat tatsächlich das Wort von der Restauration der jerusalemischen Gemeinde nach dem Exil angewendet (Ant. XI, 66). Es war demnach der Gedankenwelt des im Pharisäismus ge-

worüber Jesus seine Verwunderung aussprach (Joh 3, 10). Jesu Jünger waren „ungelehrte Leute und Laien“ (Act 4, 13); sie wußten nicht, was mit der Auferstehung der Toten gemeint sei (Mk 9, 10), und Jesus selbst bezeugt ihre mangelnden Kenntnisse selbst bis zuletzt (Joh 14, 9, 26; 16, 12f.). Auf Grund hiervon mußte er oft in „verhüllten Worten“ mit ihnen reden (Joh 16, 25; Mk 8, 32); erst in der letzten Unterredung ließ er sie — nach rabbinischem Vorbild — aus der Klasse der Diener in die der Freunde aufrücken (Joh 16, 15) und hoffte für die Zukunft alles von der Wirksamkeit des Geistes in ihnen.

Die Anschauung, kraft deren Jesus sich an die Stelle des Mitatron im Himmel Gottes setzte, ist von größter Bedeutung. Die Juden waren zu der richtigen Einsicht gekommen, daß kein Mensch Gott hatte sehen oder Erlaubnis dazu erhalten können. „Gott wohnt in einem Lichte, wohin niemand kommen kann.“ Aber während die jüdische Theologie die Kluft, die zwischen Gott und Mensch entstand, durch allerlei Zwischenwesen, vor allem den Mitatron, ausfüllte, und dadurch die Gotteserkenntnis unsicher und schwankend machte, hob Jesus für seine Jünger mit einem Mal diese Ungewißheit auf, indem er erklärte, daß man in ihm, in seiner Rede und seinen Taten Gott selbst in der einzigen Weise sehen könne und müsse, durch die er sich überhaupt den Menschen bekannt und

---

schulten Josephus nicht fremd. Daß Jesus diesen (wahrscheinlich den „Mysterien des Himmelreiches“ angehörigen Mk 4, 11) Begriff angewendet hat, geht nicht nur aus Mt 19, 28 und Joh 3, 3 hervor, sondern auch aus dem Jesuswort in Justins Ap I, 61: Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. Da die Justinus-Citate nach meinem Dafürhalten dem Hebräerevangelium angehören (siehe „I religiösa och kyrkliga fragor“ (In religiösen und kirchlichen Fragen, XXXVI, 1901, 77 ff.), so würde hierin ein Beweis dafür liegen, daß ein hebräisches (aramäisches) Äquivalent zu παλιγγενεσία existiert hat und Jesus bekannt gewesen ist. Der Ausdruck hat nach meiner Meinung folgende Bedeutung. Philo wendet denselben von der Erneuerung der Welt nach der Sündflut an (Vita Mos 2, 12). Clemens Rom I ad Cor 9, 3 hat ihn in ganz derselben Bedeutung. Die Sündflut wird aufgefaßt als ein Reinigungsbad für die sündenbefleckte Erde (Hen 10, 22; 106, 17). Mit diesem Bad der Wiedergeburt der großen Flut wird die christliche Taufe verglichen in 1. Petr 3, 21. Daher ist dieses „Sakrament“ ein λοῦτρον τῆς παλιγγενεσίας nach Tit 3, 5. Der Redaktor des vierten Evangeliums hat an die christliche Wassertaufe gedacht, als er in Joh 3, 5 ὕδατος καί hinzufügte (Fries, Wendt, v. Manen. Sin Syr hat auch in V. 8 hinzugefügt „Wasser“, aber der Johannestext des Tempelherrnordens entbehrt des Wortes auch in V. 5), wie er gleichfalls in Kap. 6 an mehreren Stellen αἷμα hinzugefügt hat (der ursprüngliche Text kennt nur σάρξ), weil er das Abendmahl gemeint haben wollte. Jesus meint, in der Welterneuerung, die die messianische Epoche eröffnet, solle eine völlige Pneumatisierung der Welt eintreffen. Man vergleiche die Worte des Täufers in Mk 1, 8 und die jüdische Anschauung von der pneumatischen Herrlichkeit, die der Eschatologie des Paulus zugrunde liegt. Siehe Kabisch, Die Eschatologie des Paulus, 1893, 188 ff.

offenbar machen kann. Jesus offenbarte alle Eigenschaften Gottes, soweit diese überhaupt in der sinnlichen Welt hervortreten können, in vollkommener Weise, denn, wenn wir Jesu Eigenschaften, Person und Werke ansehen, so schauen wir darin Gott selbst. Dies ist ja auch der religiöse Inhalt des Bekenntnisses der Kirche von der Gottheit Christi, das natürlich nicht besagt, daß Christus mit dem Vater identisch ist. Im Gegenteil hat die Kirche diesen sog. modalistischen Irrtum ausdrücklich verworfen, und Jesus sagt im selben Kapitel des Johannesevangeliums, wo er die Worte: „Wer mich siehet der siehet den Vater" ausspricht, auch diese: „Der Vater ist größer denn ich" (14, 9, 28).[1]

[1] Indem ich den Korrekturbogen lese, kommen mir in die Hand die „Verhandlungen des II. Internationalen Kongresses für Allgemeine Religionsgeschichte in Basel 1904", in denen S. 327—333 ein Résumé von diesem Aufsatz gegeben ist. In der dem Vortrag folgenden Diskussion erinnerte sich Prof. Thieme-Leipzig „aus Dalmans Vorlesung über die Muttersprache Jesu der Bemerkung, daß ‚Fürst dieser Welt' von Jesus nicht für den Satan könne gebraucht sein, da dieser Ausdruck im Aramäischen nicht existierte." Übrigens hoffe ich, daß die Einwendungen, die in der VIII. Sektion vorgebracht wurden, von mir in diesem Aufsatz entkräftigt worden sind.

[Abgeschlossen am 15. Mai 1905.]

Beiträge zur Achikarlegende.

Von Prof. D. W. Bousset.

I.

Durch ihre Beziehungen zum Tobit-Buch, wie zu der alttestamentlichen und spätjüdischen Spruchweisheit hat die Achikarlegende auch in den Kreisen theologischer Forscher die Aufmerksamkeit auf sich gezogen. Der mit der Erzählung[1] weniger Bekannte sei hier in kurzem an den Gang derselben erinnert: Achikar ist der weise Minister des Königs Sanherib von Assyrien. Er hat sechzig Frauen in sechzig Palästen, aber keinen Sohn. Er wendet sich an seine Götter Belshim[2], Shimil, Schanon (nach der armenischen Übersetzung) mit dem Gebet um Kinder, bekommt aber die Antwort, daß er seinen Neffen Nadan adoptieren und erziehen solle. Er tut es und in einer Sammlung von Lehrsprüchen wird uns eine Probe der Erziehungsweisheit des Achikar mitgeteilt. Der Neffe schlägt aus der Art und vergreift sich an dem Gut seines Wohltäters. Vom Onkel zur Rede gestellt, beschließt der Neffe ihn zu Fall zu bringen. Er spinnt eine Intrige, indem er im Namen Achikars gefälschte Briefe an die beiden Könige von Persien[3] und Ägypten schreibt. Die Intrige gelingt, Achikar wird zum Tode verurteilt, der Neffe zum Wesir erhoben. Aber Achikar überredet mit Hilfe seiner klugen Frau den vom König mit seiner Hinrichtung Beauftragten[4], ihn zu schonen, statt seiner einen zum Tode verurteilten Sklaven hinzurichten und ihn in einem unterirdischen Gelaß zu verbergen. Indessen sendet der König von Ägypten, der, wie sich im folgenden zeigt, von einer Ermordung des gefürchteten Ministers Wind bekommen hat, an den König von Assur die Aufforderung,

---

[1] Ich gebe eine Rekonstruktion der Erzählung nach den verschiedenen Quellen, vor allem nach der armenischen Version, (die Namen nach der syrischen Übers.).

[2] Belshim ist der syrische Baalšamen (בעלשמן), Shimil offenbar der syrische Schemal (jüdisch: Sammael?)

[3] Es ist möglich, daß der König von Persien, der im Armenier nicht genannt wird, erst später eingeschoben ist. Doch siehe weiteres unten.

[4] Im syrischen Vabusemakh offenbar = Nabusemak (armenisch Abusmak, die Verderbnis ist also älter).

ihm einen Mann zu senden, der ihm ein Schloß zwischen Himmel und Erde baue und bereit sei, auf alle seine Fragen zu antworten. Wenn nicht, solle er ihm die Einkünfte seines Reiches auf drei Jahre als Tribut zahlen. Keiner der Beamten des Königs getraut sich, diese Aufgaben zu lösen. Da teilt jener Beamte, der den Achikar hinrichten sollte, dem Könige mit, daß der weise Wesir noch lebe. Der König sucht seinen früheren Minister auf und befreit ihn. Achikar erklärt sich bereit, zum König von Ägypten zu gehen. Er läßt mittlerweise durch seine Frau zwei Adler fangen, richtet sie ab, daß sie mit zwei Knaben[1] in die Höhe fliegen, die von oben rufen müssen, „Gebt den Bauleuten Mörtel und Steine". Nun zieht A. nach Ägypten. Dem ihn nach seinem Namen fragenden König gibt er einen unbekannten Namen Abikam an, er gehöre zu den gewöhnlichen Leuten des Reiches Assur. Auf das Verlangen des Königs, ihm das Schloß zu bauen, läßt A. die Adler mit den Knaben auffliegen und diese nach Steinen und Mörtel schreien. Als der König antwortet, daß man unmöglich das Verlangen erfüllen könne, antwortet A., daß er dann auch kein Schloß bauen könne. Sonst hätte er es getan. Dann am folgenden Tage erscheint der König in Weiß, während seine Umgebung in Rot gekleidet ist, und fragt A. was das bedeute. A. antwortet, der König sei Bel, die Großen seine Priester. In ähnlicher Weise erscheint dann der König als Sonne, seine Großen als die Sonnenstrahlen, der König als der Monat Nisan, seine Großen als die Blumen im Nisan. Dann fragt der König ihn, mit wem er denn den König von Assyrien vergleiche. Da befiehlt A. dem König aufzustehen und antwortet: der König Sanherib sei gleich dem Herrn des Himmels (Baalšamen), der alles in seiner Gewalt habe und auch den Bel an seinen alljährlichen Prozessionen am Neujahrstage hindern könne[2], der über die Gestirne, Regen und Donner verfüge. Der erstaunte König will nun wissen, wer der unbekannte Gesandte denn eigentlich sei. Nun gibt sich Achikar zur Verwunderung des Königs, der ihn für tot gehalten, zu erkennen. Darauf gibt der König dem A. das bekannte Jahresrätsel auf: eine Säule mit zwölf Zedern, mit je 30 Zweigen, in jedem Zweig zwei Mäuse[3], eine schwarze und eine weiße. Dann stellt

[1] Die Namen der Knaben — in der syrischen Übersetzung — Ubael, Tabshalam (Arab.: Nabuhail, Tabshalom) sind bis jetzt nicht aufgeklärt. Harris (the Story of Aḥikar XXXII) sucht den letzteren aus der aus dem Indischen stammenden Sammlung Kalilah und Dimnah abzuleiten.

[2] Nach einer Vermutung Lidzbarskis: Harris a. a. O. 37.

[3] So die slavische Übers.; die Überlieferung variiert. Nach Lidzbarskis neuaramäischem Text sind es zwei Rispen. — Die übrigen Übersetzungen sind teilweise

der König ihm die Frage, wie es komme, daß wenn die Hengste in Assyrien wieherten, die Stuten in Ägypten das hörten und eine Mißgeburt hätten. A. antwortet, indem er eine Katze auspeitscht, weil sie in der Nacht seinen Hahn getötet, den er in Assyrien besitze. Dann verlangt der König etwas durchaus Neues von ihm zu hören. Er instruiert aber seine Großen, was auch Achikar vorbringen möge, zu antworten: „das wissen wir und haben es gehört". Da schreibt A. einen Brief Sanheribs an den König von Ägypten des Inhalts, daß er ihm eine große Summe Geldes schulde. Die Großen des Königs geben, als der Brief verlesen wird, die gebotene Antwort [1], — Tableau. Noch befiehlt der König ihm, Stricke aus Sand zu drehen, eine Aufgabe, die A. in recht wunderlicher Weise, die man selbst nachlesen möge, löst. Endlich soll A. einen zerbrochenen Mühlstein wieder zusammennähen. Er nimmt einen andern Stein, zerbricht ihn und verlangt, man solle aus dem Stein Fäden schneiden, er habe sein Handwerkszeug vergessen! — Dann muß Pharao dem A. den Tribut von drei Jahren geben. A. kehrt nach Assyrien zurück, bekommt seinen alten Rang wieder, sein Neffe wird ihm auf Gnade und Ungnade ausgeliefert. Nun hält A. dem gefesselten Nadan in einer neuen Spruchkette die Schnödigkeit und Undankbarkeit seines Tuns vor, bis der ungetreue Neffe, der offenbar so viel Weisheit seines Onkels nicht verdauen kann, mitten auseinander platzt und stirbt.

Die Überlieferung dieses Märchens ist ungemein verwickelt. Es ist uns in seiner ursprünglicheren Form in einem syrischen [2], arabischen (in 1001 Nacht) [3], armenischen und einem slavischen Text überliefert. Aus einem

---

sinnlos. Sehr bemerkenswert ist es, daß im neuaramäischen Text gesagt wird, daß die zwölf Zedern auf einer Halle aus 8736 durch 365 Ziegel verbundenen Steinen ständen. Das Bild ist besser. Die Zahl 8736 (die Stunden des Jahres 24×364) ist sehr bedeutsam (s. u.).

[1] Das wird der ursprüngliche Sinn der in keiner Redaktion mehr rein erhaltenen Anekdote sein.

[2] Vorhanden ist eine vollständige Rezension und ein Fragment.

[3] Hier sind mindestens zwei Rezensionen zu unterscheiden. Die von A. S. Lewis in „the Story of Achikar" (s. u.) herausgegebene Rezension hat eine längere Spruchreihe. Die von Salhani veranstaltete Ausgabe, aus der Lidzbarski die „Sprüche" Achikars in die Übersetzung seines neuaramäischen Textes eingeschoben hat, bringt jene Reihe wesentlich verkürzt. In genau derselben Verkürzung liegt sie im Manuskr. 1723 der Pariser Bibliothek von 1001 Nacht vor. Übers. danach bei Reclam 1001 Nacht, XXII. Nachtr. 5. Teil p. 1 ff. Diese Rez. bringt die Spruchreihe der längeren Rez. nur bis Nr. 24, dann Nr. 54, 55, 58—63, 66 (die Nummern nach der Übers. in „the Story of Ahikar").

arabischen Text stammt eine von Lidzbarski[1] veröffentlichte neuaramäische Übersetzung. Eine Reihe von Sprüchen der Achikarlegende finden sich in dem äthiopischen Buch der weisen Philosophen. Eine kürzere Rezension der Geschichte ist unter den Fabeln des Aesop überliefert, in welcher Aesop selbst der weise Mann am Hofe des Königs Λύκηρος von Babylonien ist, während der ägyptische König der aus dem Alexanderroman bekannte Nectanebo ist. Dieser gesamte Überlieferungsstoff (mit Ausnahme des Textes von Lidzbarski) ist sehr bequem und handlich von F. Conybeare, R. Harris und A. S. Lewis in „the story of Aḥiḳar“ herausgegeben. Auf eine andere Form der Überlieferung der Erzählung in 1001 Nacht, die von den Herausgebern nicht berücksichtigt ist, „Sinherib und seine zwei Veziere“ macht Benfey (kleine Schriften II, 3. 181) aufmerksam. Sie findet sich in der Chavis-Cazotteschen Übersetzung der 1001 Nacht, II. Bd., abgedruckt in Cabinet des Fées XXXIV 2663—62[2]. Lidzbarski: Theol. Lt. Zt. 1899, Sp. 606 erwähnt noch eine zweite syrische, aus dem Arabischen geflossene Rezension und eine rumänische Übers.

Die Herausgeber der Story of Aḥiḳar haben sich begnügt die Texte einfach nebeneinander abzudrucken, ohne einen Versuch zu machen in die Überlieferungsgeschichte einzudringen. Grundlinien derselben lassen sich leicht ziehn.

Besonders instruktiv ist eine Vergleichung der Spruchreihen in den vier Hauptrezensionen. Der Vergleich ist dadurch sehr erleichtert, daß in der Ausgabe „the Story of Aḥikar“ die Spruchreihen der einzelnen Rezensionen numeriert sind. Ich stelle nun eine Tabelle auf, in welcher ich die Rekonstruktion der ursprünglichen Spruchreihe versucht habe. Ich stelle die Nummern der Sprüche der verschiedenen Rezensionen

---

[1] Beitr. z. Volks- und Völkerkunde IV: Geschichten u. Lieder a. d. neuaramäischen Hndschr. in Berlin.

[2] Diese Bearbeitung, der gegenüber die übrigen Rezensionen (mit Ausnahme der griechischen) wieder eine Einheit bilden, erscheint sekundär aber doch an vielen Punkten noch sehr beachtenswert. In ihr spielt die Frau Achikars, hier die Tante des Königs, eine viel größere Rolle, als die „kluge Dame“. Die Spruchreihe (s. o.) ist vollkommen verändert. Nur zwei Sprüche (syr. Rez. Nr. 10 u. 59) fand ich hier wieder. Von den Rätselfragen des ägyptischen Königs finden sich hier nur die Fragen nach den Verkleidungen des Königs. Bemerkenswert ist, daß hier, wie in der syrischen Rezension sich die fehlerhafte Überlieferung des Namens Yabusemakh (= Nabusemakh) findet. An beiden in betracht kommenden wichtigen Stellen ist hier noch der Götternamen Baalšamen erhalten (verstümmelt zu Bilelsanam), wie nur in der armenischen Rezension. Nadan erhängt sich hier, in den übrigen Rezensionen birst er auseinander. Man vergleiche die doppelte Tradition über das Ende des Verräters Judas. Die arabische Erzählung muß auf einen Archetypus zurückgehen, der hinter allen uns bekannten liegt.

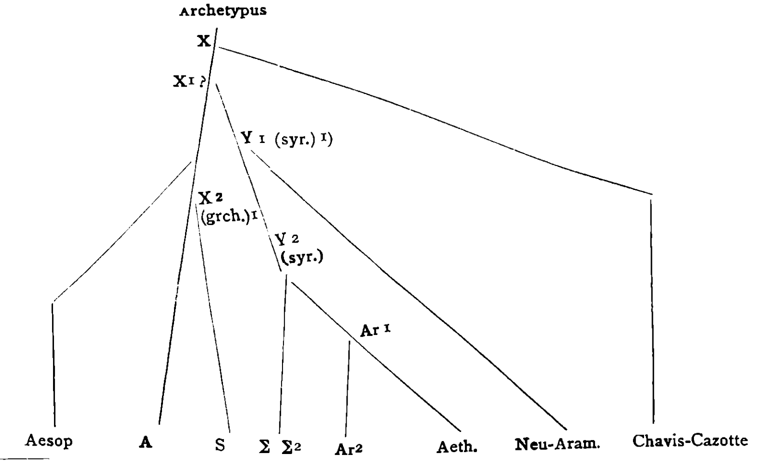
mit gleichem Inhalt einander gegenüber in dieselbe Reihe. Ausgeschieden habe ich mit wenigen Ausnahmen die Sprüche, die nur in einer einzigen Rezension enthalten sind. Über diese Ausnahmen wird weiter unten die Rede sein. A bedeutet die armenische, S die slavische, Σ die syrische, Ar die arabische Version.

A	S	Σ	Ar
	1	1	1
1	2—3	2—4	2f. 5f.
2	4	5 (72)	7—9
3		7	10
45b	6	8	11
4	7a	9	12
5	7b	11	
6		12	14
7		10	13
8	8		
9	(9)	13	16
10a	10	14	17
10b	12	15	18
10c	13	16	19a
11	11. 14	17	19b
12		21	21
13	15	18f.	
14f.	18f.	22f.	23f.
	20	24	25
16f.	21f.		
100	23	25	
18	24f.	26	26
19	27	27	27
20f.		28	28f.
22a	29	29	31
(22b)	30	30	
23	31f.	31f.	32
24	33		
25	34		
26f.	35f.		
28	37	(61)	(55)
30	38		
31	39		
32	40		
36	41		
38	42		
39	43		
41	45	33	34
42		34	33
43		36	30
44	46	47	
45a	47	38	4
47	48	39	35
64	49	40	36
65	50	41	37

A	S	Σ	Ar
[59]	51	42	39?
66		47	41
67 (62)	52	43	
	53	44	
68 }			
69 }	54	45	
70 }	55	46	
71	56		
[72]	57	63	
73a	58		
73b	61		
73c	62	49	46
51	59	48	44
50	63		47
52	65	51	49ff.
53			52
55f.		52ff.	53
	67	56	
77		57	56
74	68		
75	69		
57	73		
58	74		
59	75		
60	77	59	57
61	79	60	58
79			
80b	80	61	55
80a		64	
81a		65	62
81b	86	66	
		68	63
83	82	62	59
84	(91)	74	
85	92	35	
87			
—	87	69	64
—		70	
—	96	73	61
—	119	67	60
—		71	66
—	113	72	

Die Zusammenstellung ist ungemein lehrreich und klärt die Sachlage vollkommen auf. Auf den ersten Blick zeigt sich, daß Σ Ar unter einander die engste Verwandtschaft haben. Bis zu den Nummern Σ 31f. Ar. 32 gehen sie mit A S. Dann folgt eine große Lücke, nach dieser Lücke setzen beide mit Σ 33 Ar. 34 wieder ein. Dieselbe Erscheinung zeigt sich noch einmal bei Σ 57 (56). Ar. 59 (57). In der zweiten Hälfte ist die Überlieferung in Ar dürftiger als die in Σ, daher die Parallelen oft nicht mehr so deutlich.

Da das Plus von Sprüchen, das A S über Σ Ar hinüber haben, inhaltlich keinem Bedenken unterliegt und durchaus denselben Charakter wie das übrige zeigt, so wird aller Wahrscheinlichkeit nach die ursprünglichere Überlieferung in A S vorliegen, die dann von Σ Ar verkürzt ist[1], wie wiederum die zweite arabische Rezension Ar 1 verkürzt hat. Auch zwischen A und S kann eine Entscheidung getroffen werden. Wir sehen nun deutlich, wie die verschiedenen Überlieferungen in A wieder und wieder ihren Treffpunkt haben, wie von wenigen Ausnahmen abgesehen A bald mit Σ, bald mit Σ Ar übereinstimmt. Da nicht anzunehmen ist, daß vermöge eines ungemein künstlichen Verfahrens der Redactor von A in seiner Spruchreihe das gemeinsame Element der ihm etwa vorliegenden doppelten Überlieferung von S und Σ Ar herausgesucht habe, so bleibt nur die Annahme, daß A der ursprünglichen Rezension am nächsten steht. Allerdings ergeben sich zwei Beschränkungen. Am Ende der Spruchreihe, bei dem übrigens alle Rezensionen sich hoffnungslos verwirren, läßt A, der hier nach Nr. 87 überarbeitet sein muß, gänzlich im Stich. Und dann muß in A, wie die Zusammenstellung zeigt, eine Störung der Reihenfolge, vielleicht durch eine Blatt-Vertauschung eingetreten sein. — Resultat ist also, daß A die relativ beste Rezension enthält. Aber nur die relativ beste. Keine der andern Rezensionen ist entbehrlich. Selbst Ar läßt sich nicht schlechthin auf Σ zurückführen, sondern hat selbständigen Wert, wie weiter unten deutlich werden wird. Ferner war schon oben darauf hingewiesen, daß auch der aramäische Text Lidzbarskis ein sicher ursprüngliches Moment der Überlieferung erhalten hat. Da aber dieser Text mit Σ Ar eng verwandt ist, so muß er aus demselben Seitenzweig wie diese aber von einem vor beiden liegenden Texttypus entstammen. Und endlich hat der Bearbeiter des Textes von Chavis-Cazotte ein Exemplar unserer Erzählung benützt, das hinter unsern sämtlichen Rezensionen liegt. Noch erwähne ich, daß auch die in „Story of Aḥikar" abgedruckten Fragmente, das syrische Σ2 und das äthiopische (Aeth.) auf denselben Archetypus zurückführen. Σ2 zeigt einige Verwandtschaft mit Σ1, Aeth. ist auf Ar zurückzuführen. So ergibt sich folgende Figur für das Verwandtschaftsverhältnis der Rezensionen.



[1] Die Annahme solcher Kürzungen derartiger Spruchketten ist ja allerdings von vornherein genau so wahrscheinlich, wie die entgegengesetzte. Aber zwischen den beiden Möglichkeiten wird eben der Inhalt der Sprüche entscheiden müssen. Und man vergleiche nur den Inhalt des Plus in AS mit dem Plus, das darüber hinaus jede einzelne Rezension bietet. Man wird dort den gleichen, hier einen durchaus verschiedenartigen Charakter der Sprüche entdecken.

[2] Ich nehme als wahrscheinlich an, daß A und S auf einen griechischen, als sicher,

Dieses Resultat läßt sich nun auch noch durch andere Beobachtungen erhärten. Schon Harris ist in der Vorrede der genannten Ausgabe auf den polytheistischen Charakter aufmerksam geworden, der nur mühsam verdeckt der Erzählung in den verschiedenen Rezensionen zu Grunde liegt. Auch er stellt schon den Kanon auf, daß diejenige Rezension die ursprünglichste sein dürfte, die diesen (teilweise) polytheistischen Charakter am besten bewahrt hat. An diesem Punkt verdient nun wieder die armenische Übersetzung vor allen andern den Vorzug. Gleich im Anfang erzählt sie uns ganz naiv, daß Achikar sich zu seinen Göttern (s. o.) mit dem Gebet um Nachkommenschaft gewandt habe. In den andern Texten ist das einfach geändert. Am nächsten kommt Ar[1], wenn er erzählt, daß Achikar sich erst an die Götzen und dann an den einen allmächtigen Gott gewandt habe und zur Strafe nun Gott ihm den Kindersegen verweigert habe.[1] Das ist die muhamedanische Redaktion des polytheistischen Textes. In Σ und S ist ganz einfach Gott an die Stelle der Götter in Rez. A eingesetzt. Noch an einer andern Stelle tritt der polytheistische Grundcharakter der Erzählung deutlich hervor, da wo Achikar den König und seine Großen mit Bel und seinen Priestern vergleicht. Hier haben allerdings Σ und Ar das Ursprüngliche. Bei A ist dieses nur eben verwischt. Es heißt dort: du bist gleich „dem Diq“ (dem Gott, d. h. Bel, dessen Name hier vermieden wird) und seinen Priestern. S hat bezeichnenderweise diese Episode ganz fortgelassen.

Auch darin zeigt, wie es scheint, die Relation in A ihre Ursprünglichkeit, daß als Achikar am ägyptischen Hofe erscheint, er zuerst dem ägyptischen König die Antwort auf seine Forderung des Baues des Luftschlosses gibt und dann die übrigen Fragen des Königs beantwortet, während in den übrigen Rezensionen einige Rätselfragen vorangestellt werden. Aber auf die ursprüngliche Stellung jener Episode deutet auch hier noch der Umstand hin, daß Ach. als er sich der Grenze Ägyptens nähert, die Adler mit den Knaben eine Probefahrt machen läßt und so anstatt der einen Episode eine Doublette entsteht.

Bei der Rekonstruktion des Archetypus ist nun vor allem die Frage nach dem ursprünglich polytheistischen oder monotheistischen Charakter

---

daß Σ und Ar von einem (zunächst) syrischen Text abstammen. Aus der griechischen Überlieferung wird dann auch die Fabel bei Aesop geflossen sein. Die gebrochene Linie bei Aesop und Chavis Cazotte deutet die starke Bearbeitung an.

[1] Ar 1, 2 und ebenso noch die Bearbeitung bei Chavis-Cazotte. — An diesem Punkt erweist die arabische Überlieferung ihre teilweise Priorität gegenüber der syrischen.

des Stückes wichtig und interessant. In weiten Kreisen der Forscher ist man geneigt wegen der Verwandtschaft der Achikarlegende mit Tobit und der jüdischen Spruchweisheit als den Archetypus der Achikarlegende eine jüdische, vielleicht hebräisch geschriebene Erzählung anzunehmen. Diese Annahme scheint mir nun mit dem schon bemerkten polytheistischen Element der Erzählung, das nicht erst später in die einzelnen Rezensionen eingedrungen sein kann, weil es zu gut bezeugt ist und zu gut mit dem Ganzen der Erzählung zusammenhängt, — in Widerspruch zu stehen. Das polytheistische Element der Erzählung ist aber breiter als man gewöhnlich annimmt. Es zeigt sich nicht nur an einigen wenigen Stellen, sondern umgekehrt verschwindet, wenn man aus den verschiedenen Rezensionen den Archetypus sorgsam wiederherstellt, die monotheistische, biblisch alttestamentliche Färbung fast ganz. So bleiben in der ersten Spruchreihe, wenn man das gemeinsame Gut der vier Rezensionen sammelt, tatsächlich fast gar keine Sprüche von spezifisch monotheistischem jüdischem Klang übrig. Ich notiere A 24 (u. S 33): „Sohn beachte den Tag deines Opfers, damit nicht der Herr an deinem Opfer Mißfallen finde". — A 41 (u. S 45, Σ 33, Ar 34): „Sohn wenn Vergeltung von Gott über Dich kommt, so fliehe oder murre nicht, damit Gott nicht zürne und Dich durch einen zweiten härteren Streich vernichte". Das sind die einzigen Sprüche, die die Annahme einer heidnischen Herkunft unwahrscheinlich machen. Der Spruch über die Gefährlichkeit der Weiber (A 2, S 4, Σ 5, Ar 7—9), den man anführen könnte, lautete ursprünglich etwa: „Sohn erhebe Deine Augen nicht zu einem lieblichen, geputzten und geschminkten Weibe, begehre sie nicht in Deinem Herzen. Denn wenn Du ihr alle Deine Reichtümer gibst, so bekommst Du nichts von ihr wieder" (A). Alles andre ist Zusatz der einzelnen Rezensionen. Der Spruch über das Verhalten gegen den Feind (A 61, S 79, Σ 60, Ar 58) lautet nach Ar: „O mein Sohn, freue Dich nicht über den Tod Deines Feindes, denn nach einer kleinen Weile wirst Du sein Nachbar sein". Das Verbot, überhaupt nicht zu schwören (S 40), war ursprünglich nur ein Verbot falsch zu schwören (A 32). Demgegenüber stehen Sprüche wie A 79: „Es ist besser, sie stehlen Dir Deine Götter, als daß sie in Dir einen Dieb entdecken"; A 87: „Sohn, das Fassen eines üblen Entschlusses beruht auf der Feindseligkeit des Daev (persischer Name für Dämon), und Widerstand (gegen den Daev) ist das Fundament der Taten und das Bollwerk des Zutrauens." Σ 70: „Wenn Du einen Fund vor einem Götterbild machst, gieb diesem seinen Teil davon"; endlich das bekannte Wort:

„Gieß aus den Wein auf das Grab des Gerechten (Totenopfer!), lieber als daß Du ihn mit bösen Leuten trinkst" (Σ 10 = Ar 13, anders A 7). Und selbst bei jenen obengenannten monotheistischen Sprüchen kann die Annahme nicht verwehrt werden, daß hier ursprünglich statt Gott: Götter gestanden habe. Der Spruch, daß man am rechten Tage opfern soll A 24, ist seinem Inhalt nach heidnisch und so allgemein gehalten nicht jüdisch.[1] — Also nicht einmal die Spruchsammlung der Ach-Erzählung, von der man es noch am ersten erwarten sollte, ist spezifisch jüdisch. Die Forscher wissen nun freilich zu den Achikarsprüchen viele Parallelen aus den Sprüchen, Jesus Sirach, Pirke Aboth beizubringen. Aber diese oft recht geringen Übereinstimmungen beweisen gar nichts.[2] Und selbst wenn wirkliche Parallelen vorlägen, würde es sich noch sehr fragen, wo die Priorität liege, oder ob die einzelnen Schriften nicht nur aus gemeinsamer Quelle schöpften, die keineswegs jüdisch zu sein braucht. Denn daß die jüdische Spruchweisheit kein speziell jüdisches Gewächs ist, sondern in internationalem Boden wurzelt und von der gesamten alttestamentlichen und spätjüdischen Literatur am wenigsten spezifisch jüdische Eigenart zeigt, dürfte dem Sehenden nicht verborgen sein.[3] Nachweise scheinbar literarischer Berührung im Einzelfalle helfen in diesem Falle wenig weiter.

Auch aus der übrigen Erzählung verschwindet bei genauer Vergleichung und Herstellung des Archetypus das spezifisch Jüdische, Monotheistische fast ganz. Man hat darauf hingewiesen, daß der König von Ägypten hier mit dem alttestamentlichen Titel Pharao erscheine. Nun kommt der Name allerdings in allen Rezensionen der Erzählung vor. Aber in der armenischen Übersetzung erscheint der König von Ägypten an der ersten Stelle, an der er eingeführt wird (Story of Aḥikar 37) ohne Namen. Der Name Pharao erscheint hier erst später (S. 39). Ebenso wird der König S. 43 erst allgemein als König von Ägypten eingeführt, dann erst als „König von Ägypten Pharao" (Beachte die Stellung der Worte). Die Ermahnung Achikars an den Beamten, dem der König seine Hinrichtung befohlen hat: „Blicke auf zum Himmel und richte

[1] Die wilden Spottreden mit denen A. zum Schluß seinen Neffen überschüttet, sind ihrem Charakter nach erst recht nicht alttestamentlich.

[2] Dasselbe Urteil las ich nachträglich zu meiner Freude bei Lidzbarski, Theol. Lt. Zt. 1899, 608.

[3] Darin beruht der eminente Wert der Achikarlegende für den Theologen, daß für diese an sich wahrscheinliche These hier der Beweis erbracht werden kann. Und daher ist auch die Frage nach dem jüdischen oder heidnischen Ursprung der Achikarlegende von so eminenter Wichtigkeit.

24. 5. 1905.

auf Gott Deinen Blick" (A, Story 41 und Parallelen), fehlt in der arabischen Version. Hier erinnert Achikar seinen Gefangenwärter nur an früher erwiesene Wohltaten. Die Bitte Nadans um Verzeihung lautet in der arabischen Version (Story S. 116): „O mein Onkel, verfahre mit mir nach Deiner Weisheit und vergib mir meine Verfehlungen. Denn wer ist, der sich verfehlt hat wie ich, oder wer ist, der vergibt wie Du? Nimm mich an, o mein Onkel, ich will Sklave in Deinem Hause sein und Deine Pferde bedienen .... und Deine Schafe füttern. Denn ich bin boshaft und Du bist gerecht; ich bin schuldig und Du bist edelmütig."[1] In allen andern Rezensionen ist diese Bitte mit einem Hinweis auf Gottes Barmherzigkeit verbunden, die hier fehlt. —

Ich will mit alledem nicht ganz leugnen, daß der uns vorliegende Hauptzweig der Achikarüberlieferung letztlich auf eine jüdische Form der Erzählung zurückgehen könnte, obwohl mir das höchst unwahrscheinlich ist[2]. Harris (a. a. O. LXXXII 39) und Halévy (Rev. Sémitique 1900) haben den Versuch gemacht nachzuweisen, daß die Überlieferung auf ein hebräisches Original zurückweise. Ich bin nicht imstande, hier selbst zu urteilen, aber was bis jetzt zum Beweise vorgebracht ist, scheint mir für diesen absolut nicht auszureichen. Die einzige Bemerkung Lidzbarskis, daß die Erzählung von dem Wolf der statt A, B, C, Lamm, Ziege, Böckchen sagt[3], auf einen syrischen (nicht auf einen hebräischen) Archetypus (אמרא ברחא גדיא) weist, schlägt alle recht fadenscheinigen Gründe für die obige Annahme nieder. Sollten aber unsre Versionen auf ein jüdisches Original zurückführen, so kann selbst in diesem höchst unwahrscheinlichen Falle die Erzählung nur fast unberührt durch das Medium jüdischer Überlieferung hindurchgegangen sein. Sicher ist sie nicht — auch nicht in ihrem didaktischen Teil — auf jüdischem Boden entstanden und wenn überhaupt so doch so wenig eindringend überarbeitet, daß der polytheistische Charakter noch vollkommen deutlich geblieben ist.

Ehe wir weiter gehen, wollen wir, um auch unsrerseits alles beizubringen, was sich etwa für die These einer jüdischen Bearbeitung der Legende beibringen läßt, doch auch auf eine spätere jüdische Überlieferung hinweisen, welche die Bekanntschaft des späteren Judentums

[1] Der Anklang an die Parabel vom verlorenen Sohn ist bemerkenswert. Aber jedenfalls ist die Abhängigkeit nicht auf Seiten unserer Erzählung.

[2] Noch bestimmter urteilt jetzt Lidzbarski: Th. Lt. Zt. 1899, 607: Der heidnische Charakter und Geist ist unleugbar und zeigt sich namentlich in der armenischen Version.

[3] Auch hier hat wieder die armenische Übers. den besten Text. — Vgl. schon Harris a. a. O. LXXXIV.

mit der Achikarlegende in unsrer Form unumstößlich sicher macht. Sie findet sich im babylonischen Talmud Traktat Bechoroth 8b 9a (Wünsche, d. bab. Talmud i. s. haggad. Bestandteilen II 4, 62 ff.). Hier wird von einem Schulgespräch des Kaisers (Hadrian) mit R. Josua b. Chananja berichtet. Im Laufe des Gespräches befiehlt der Kaiser, er solle die siebenzig Gelehrten des „Athenaeums" im Wettsteit besiegen und sie zu ihm bringen. Der Rabbi macht sich auf die Fahrt und es gelingt ihm durch List sich Zutritt zu den 70 Weisen zu verschaffen. Nun beginnt der Wettkampf mit den Weisen. Unter anderm fordern diese von dem Rabbi: „Baue uns ein Haus in den Weltenraum". „Da sprach jener den Gottesnamen aus, erhob sich zwischen Himmel und Erde und rief: Reicht mir Ziegel und Lehm von da! Sie sprachen: wer kann ihm das dahin reichen? Darauf er: Wer kann ein Haus zwischen Himmel und Erde bauen!" Sie fordern von ihm, daß er einen Brunnen von der Wiese hereinbringen solle. Er stellt die Gegenforderung: „Drehet mir Stricke aus Kleie, so will ich ihn euch hereinbringen."[1] Sie fordern von ihm, daß er zerbrochene Mühlsteine zusammennähe. Er verlangt, daß man ihm von einem Stein Zwirnsfäden drehe. — An dem hier vorliegenden Zusammenhang mit der Achikarlegende kann gar kein Zweifel sein. Selbst auf eine ganz unverständliche Phantasie des Talmud wirft unsre Parallele helles Licht: „Darauf sprachen sie zu ihm: Nun sage uns etwas Lügenhaftes. Er antwortete ihnen: Wir hatten ein Maultier, welches ein Junges gebar, an dessen Hals man eine Schuldverschreibung hing, auf welcher geschrieben stand: der und der ist meinem Vaterhause 100000 Sus schuldig." Man vergleiche damit die oben skizzierte Achikarerzählung und die Entstehung dieses Gallimathias wird einigermaßen klar sein. — Auch an einigen andern Stellen talmudischer Überlieferung scheint ein Hinweis auf unsre Erzählung vorzuliegen. Die Stelle Jes 33, 18 („wo ist der Turmzähler") wird an mehreren Stellen gedeutet: „Wo ist der Turmzähler, welcher 300 Halachoth zählt, betreffs des Turmes, der in der Luft schwebt". Sanhedrin 106a, Chagiga 15b. Sanh. 106a fügt hinzu: „Nach R. Ammi haben Doeg und Achitophel 400 Fragen aufgeworfen (betreffs der Turms). Raba hat gesagt: Ist denn das etwas Großes Fragen aufzuwerfen?". Es handelt sich hier offenbar um die Fragen und Antworten, die man mit der Erzählung von dem in die Luft gebauten Turme verband.

Wenn nun die Erzählung nicht jüdischen Ursprungs ist, so fragt

[1] Diese Anekdote macht hier einen ursprünglicheren Eindruck als in dem in der Hauptrezension der Achikarerzählung offenbar schlecht erhaltenen Bericht.

es sich, ob wir ihren Ursprung noch genauer fixieren können. Theodor Reinach[1] hat in einem anregenden Artikel für babylonischen Ursprung plädiert. Er stützt sich dabei vor allem auf äußere griechische Zeugnisse. Clemens Alexandrinus Stromat. (I 12, ed. Potter, p. 356) gibt nämlich an, daß Demokritos sich babylonische ethische Weisheit angeeignet habe, er habe nämlich die „Säule" des Achikar in der Übersetzung seinen eigenen Schriften einverleibt. Hier scheinen ethische Sprüche eines babylonischen Weisen vorausgesetzt zu sein, die sich nach der Meinung des Clemens Demokrit — wohl nicht der echte alte Demokrit, sondern ein unter seinem Namen geschriebenes Machwerk — angeeignet hat. Aber die ganze Nachricht tritt außerordentlich vage und unverbürgt auf. Noch weniger läßt sich mit der Notiz des Diogenes Laertius (v. 50) anfangen, daß Theophrast ein Buch mit dem Titel Ἀκίχαρος geschrieben habe. Auch Strabo (XVI 2. 39) spricht von einem Manne mit mantischen Gaben: παρὰ τοῖς Βοσπορανοῖς Ἀχαίκαρος, aber Reinachs Vorschlag statt Βοσπορανοῖς: Βορσιππηνοῖς zu lesen, hat wenig Einleuchtendes. Das Sichere, das von diesen Nachrichten übrig bleibt, scheint das zu sein, daß die Griechen bereits seit der Diadochenzeit den Namen Achikar als den eines Prägers ethischer Spruchweisheit kannten. Was aber von der „Säule" und der babylonischen Weisheit des Achikar überliefert ist, das sieht doch gar zu sehr nach einfachen Fabeln aus. Die Annahme, daß Demokrit um 450 auf einer Säule in Babylon die Weisheit Achikars gelesen habe (Reinach 9), heißt der Phantasie etwas viel zumuten. Oder soll man sich den Demokrit als einen Leser der Keilschrift auf babylonischem Tonzylinder denken!?

Eher könnte man für die Annahme babylonischen Ursprungs auf einige Namen der Erzählung hinweisen. Es findet sich „Nabusemakh" (denn es ist klar daß so, statt des Yabusemakh in Σ zu lesen ist). Auch in dem Namen des Schreibers, der die Vorwürfe A.s gegen seinen Neffen niederschreibt, Nagubil, Nebubel, Nabuhal wird ein Nabu stecken. Einer der beiden auf dem Adler fliegenden Knaben heißt in den arabischen Handschriften Nabuḥail. Was namentlich in Σ (Story 76) von dem Herauskommen und Wandern des Bel auf den Straßen gesagt wird, das weist ebenfalls vielleicht auf babylonische Verhältnisse, die Prozession Marduk auf der großen Prozessionsstraße in Babylon am Neujahrstage.[2]

Da es sicher ist, daß jüdische Kreise im zweiten Jahrhundert mit

[1] Revue des études juives 1899 T. 38, 1 ff.

[2] Story of Aḥikar, p. XXXVII.

der Achikarlegende vertraut waren, diese aber die meisten derartigen exotischen Erzeugnisse in Babylon kennen gelernt haben, so werden wir nach alledem in der Annahme nicht fehlgehen, daß unsre Erzählung ein Stadium ihrer Entwickelung in Babylon oder in dessen Nähe erlebt habe.[1] Man wird aber deshalb doch noch nicht von einer babylonischen Erzählung sprechen dürfen.

Denn gerade in dem Passus, in welchem sich, wie es schien, die deutlichste Anspielung auf babylonische Verhältnisse, nämlich auf die Prozession Marduk-Bels in Babylon findet, wird ja zugleich mit aller Bestimmtheit behauptet, daß es einen höheren Gott gäbe als Bel. Und zwar wird dieser Gott in A Belshim, in Ar Gott des Himmels genannt, während in Σ die Stelle leider ausradiert ist. Nun ist Baalšamen ein syrisch-phönizischer Gott, dessen älteste Erwähnung (Corp. Inscr. Semit. I 139) allerdings erst im zweiten Jahrh. v. Christus nachweisbar ist. Man könnte von hier aus mit Lidzbarski (a. a. O.) auf syrisch-mesopotamischen Ursprung schließen. Aber es bleibt noch eine andre Vermutung möglich. Die ganze Stelle, in der „Belshim" weit über Bel erhoben wird, klingt fast monotheistisch und ist von einem gewissen, erhabenen Schwung. Es kann aber Baalšamen hier auch nur das Beiwort eines höchsten Gottes gewesen sein, dem griechischen θεὸς τῶν οὐρανῶν gleich, wie denn der Araber tatsächlich Gott des Himmels liest. Ich glaube, es ist nicht allzukühn, wenn wir annehmen, daß ursprünglich mit dem Gott des Himmels der persische Ahura-Mazda gemeint ist. Der Name Gott des Himmels ist auf dem Gebiet der nach Westen vordringenden persischen Religion tatsächlich nachweisbar.[2] Das fast monotheistisch klingende Bekenntnis zu diesem höchsten Gott in einer Erzählung, welche ihrem Charakter nach polytheistisch ist und neben dem höchsten Gott die andern Götter stehen läßt, ist nicht jüdisch, aber vielleicht persisch. Mit der Lokalisierung der uns erreichbaren Form der Erzählung im mesopotamischen Tiefland steht diese Annahme in keinem Widerspruch. Denn im Diadochenzeitalter und um dieses wird es sich bei unsrer Erzählung etwa handeln, herrschte aller Wahrscheinlichkeit nach die persische Religion bereits in dieser Gegend.[3]

---

[1] Lidzbarski, Theol. Lt. Zt. 1899. 608, nimmt eine Entstehung(?) der ursprünglich syrischen Erzählung im mesopotanischen Tiefland an.

[2] Cumont, Textes et Monuments rel. aux Mystères de Mithra I, 86f. Möglicherweise hat das spätere Judentum die Bezeichnung Gottes mit „Gott der Himmel" dem Parsismus entlehnt. Bousset, Rel. d. Judentums 306f., 489. 3.

[3] Cumont l. c. I 8—10, 14, 223, 233ff.; Bousset, Religion d. Judentums 455. Archiv f. Rel. Gesch. IV, 245f.

Auch noch einige andre Züge der Erzählung zeigen persisches zum mindestens nicht babylonisches Kolorit der Erzählung. Achikar, wird erzählt, schlägt eine Katze in Ägypten, weil sie seinen Hahn in Assyrien getötet habe. Wie die Katze in der ägyptischen, so ist der Hahn in der persischen Religion das spezifisch heilige Tier. — In einer Rezension der Legende, die entschieden das ursprüngliche bewahrt hat, wird in dem Rätsel vom Jahr die Zahl der Stunden auf 8736 d. h. 24 × 364 angegeben (s. o. S. 2 A 3). Es findet sich also hier die äußerst seltene und rückständige Annahme, daß das Jahr eine Länge von 364 Tagen habe. Reinach (l. c. 8) meint bei Demokrit, in dessen Berechnung der Ausgleichung von Sonnen- und Mondjahr ebenfalls die Annahme eines Jahres von 364 Tagen nachweisen zu können und bringt das in Zusammenhang mit der oben besprochenen Nachricht der Abhängigkeit Demokrits von der „Säule des Achikar". Wie dem sein möge, jedenfalls liegt hier kein babylonisches Lehngut vor. In dem klassischen Lande der Astronomie kannte man die Länge des Sonnenjahres. Dagegen kann sehr wohl Iran als die Heimat dieser primitiven Vorstellung angesehen werden. Sie findet sich noch, deutlich ausgesprochen, im astronomischen Teil des äthiopischen Henochbuches 72—82. Von diesem astronomischen Buch läßt sich nachweisen, daß es weder aus Palästina noch aus Babylon stammt. In ihm wird nämlich (72, 14) behauptet, daß im Monat der längsten Tage sich Tag und Nacht wie 2:1 verhalten. Das stimmt etwa für die Gegend westlich vom Kaspischen Meere und auch da noch nicht ganz, jedenfalls nicht für Palästina und Babylon. Wir werden annehmen dürfen, daß die Astronomie des Henochbuches mit ihrem Sonnenjahr von 364 Tagen persisches (medisches) Lehnsgut ist, wie denn auch die c. 77 entwickelte Geographie in die Gegend des kaspischen Meeres weist. Also werden wir vermuten dürfen, daß die wunderliche Rechnung eines Sonnenjahres von 364 Tagen altpersisch gewesen sei. Aber wie dem sein möge, wir sind mit dem Nachweis, daß unsre Erzählung hier und da persisches Kolorit zeigt, noch nicht am Ende unsrer Untersuchung. Wollen wir aber noch weiter vordringen, so wird es sich empfehlen, daß wir im Gebiet des Folklore nach weiteren Parallelen zur Achikarerzählung suchen.

[Ein Schlußabschnitt folgt im nächsten Heft.]

Miszellen.

„Der König mit der Dornenkrone".

Hermann Reich, bekannt durch sein umfassend angelegtes Werk über den Mimus, hat unter dem obigen Titel in einer etwas prätentiösen Schrift (Leipzig-Teubner 1905) zur Erklärung von Mark 15, 16ff; Matth 27, 27 ff das Wort ergriffen. Ich habe die als Sonderabdruck aus den Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum erschienene Broschüre, die um einige Bemerkungen zu dem genannten evangelischen Bericht und zu dem bekannten, neuerdings von Richard Wünsch (Sethianische Verfluchungstafeln Leipzig-Teubner 1898) behandelten Eselkruzifix vom Palatin sehr ausgedehnte Wiederholungen aus dem „Mimus" gruppiert, an andrer Stelle eingehend besprochen (Literaturblatt der Frankfurter Zeitung 19. Februar 1905) und will mich nicht wiederholen. Da indessen Reichs Versuch, die Verspottung Christi durch die römischen Soldaten aus der Nachahmung einer ihnen geläufigen — uns übrigens unbekannten — Mimusszene zu erklären, voraussichtlich auch in unserm theologischen Lager zu erneuter Erörterung des Problems führen wird, so möchte ich einige kurze Notizen zur Sache hersetzen.

Die Erkenntnis, daß es sich in der grausamen Szene wahrscheinlich um eine scherzhafte Nachahmung von Gebräuchen handelt, die den Soldaten von andern Gelegenheiten her bekannt waren, geht bis auf Hugo Grotius zurück. In seinen Annotationes in libros evangeliorum (Amsterd. 1641) weist er zu Matth 27, 29 auf die bekannte Stelle aus Philo in Flaccum 5. 6, die uns von der Verspottung König Agrippas I. in Alexandrien durch die komische Ausstaffierung des Trottels Karabas erzählt; es heißt bei Grotius: „Deinde addit (scil. Philo), quod et huic loco quadrat: ἐπεὶ δὲ ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις .... διεκεκόσμητο εἰς βασιλέα". Diese Unterstreichung des Mimus mit Bezug auf die Erzählung der Evangelien darf bei der Würdigung der Verdienste Reichs, der die Theologen einmal wieder sehr als quantité négligeable behandelt,

jedenfalls nicht übersehen werden. — Ungefähr ein Jahrhundert nach Grotius aber notiert Wetstein in seiner viel zu sehr vergessenen Ausgabe des neuen Testaments von 1752 außer jener Stelle bei Philo eine m. E. weit bedeutsamere aus Dio Chrysostomus (de regno IV 66), die ich nach von Arnims Ausgabe (I 66f.) hersetze. In dem Gespräch zwischen Alexander und Diogenes fragt dieser: οὐκ ἐννενόηκας τὴν τῶν Σακῶν ἑορτήν, ἣν Πέρσαι ἄγουσιν, οὗ νῦν ὥρμηκας στρατεύεσθαι; καὶ ὃς εὐθὺς ἠρώτα· Ποίαν τινά; ἐβούλετο γὰρ πάντα εἰδέναι τὰ τῶν Περσῶν πράγματα· Λαβόντες, ἔφη, τῶν δεσμωτῶν ἕνα τῶν ἐπὶ θανάτῳ καθίζουσιν εἰς τὸν θρόνον τὸν τοῦ βασιλέως, καὶ τὴν ἐσθῆτα διδόασιν αὐτῷ τὴν βασιλικήν, καὶ προστάττειν ἐῶσι καὶ πίνειν καὶ τρυφᾶν καὶ ταῖς παλλακαῖς χρῆσθαι τὰς ἡμέρας ἐκείνας ταῖς βασιλέως, καὶ οὐδεὶς οὐδὲν αὐτὸν κωλύει ποιεῖν ὧν βούλεται· μετὰ δὲ ταῦτα ἀποδύσαντες καὶ μαστιγώσαντες ἐκρέμασαν. So weit reicht die Beschreibung des Sakenfestes; die Nutzanwendung des Diogenes interessiert uns hier nicht. Diese Stelle ist, so weit ich sehe, seit Wetstein nicht direkt in Beziehung zu dem evangelischen Bericht gesetzt worden. Als Cumont durch seine Ausgabe der Märtyrerakten des heiligen Dasius in den Analecta Bollandiana (XVI 1897 p. 5ff.) die Frage nach den Saturnaliengebräuchen im Heere neu angeregt hatte, wies Parmentier in der Revue de philologie (nouv. série XXI p. 143ff.) unter anderm auf unsre Stelle hin, um die von Cumont angezweifelte Tatsächlichkeit des Menschenopfers bei der Saturnalienfeier im Heere wahrscheinlicher zu machen. Eine Reihe weiterer Notizen bei Strabo, Athenaeus, Hesychius und Porphyrius berechtigten Parmentier zu der vorsichtig geäußerten Vermutung: „D'après tous ces passages, il serait permis, je pense, d'admettre pour Babylone, la Perse, l'Asie-Mineure et pour la plupart des régions soumises à l'influence asiatique, l'existence d'une fête annuelle marquée par des débauches de toute nature, et dont l'épilogue caractéristique, conservé plus ou moins longtemps et fidèlement selon les pays, était l'immolation à la divinité d'un homme à qui l'on avait fait d'abord jouer le rôle de roi des orgies“. Diese orientalischen Bräuche nun — so schließt Parmentier weiter — scheinen ins römische Heer eingedrungen und dort mit der Saturnalienfeier verschmolzen zu sein. Wir fügen hinzu, daß ein solcher Einfluß aus dem Osten nicht mehr befremden kann, seitdem wir durch Mommsen (Hermes 19 und 22) über die Rekrutierungsverhältnisse der Provinzialmilizen und durch Cumont über die Verbreitung des Mithraskultus aufgeklärt sind.

Übrigens haben wir einen Rest jenes asiatischen Brauches wohl auch in dem grausamen Spiel der Seeräuber zu erblicken, von dem uns

Plutarch im Pompejus erzählt; berief sich ein Gefangener diesen Piraten gegenüber auf sein römisches Bürgerrecht, so stellten sie sich bestürzt, staffierten ihn pomphaft aus und erwiesen ihm zum Spott allerlei Ehren, um ihn schließlich über die Planke springen zu lassen. Ja, die Spuren jenes alten Festritus lassen sich bis in die Gegenwart verfolgen: er lebt fort in dem Brauch des sogenannten Fastnachtverbrennens. Ein Bonner Wochenblatt vom 25. Februar 1819 berichtet z. B. von der feierlichen Verbrennung des Fastnachtmannes auf dem Münsterplatz nach einem Umzug der weißgekittelten und fackeltragenden Teilnehmer durch die Stadt; die Sitte ist dort nach einer Unterbrechung neuerdings wieder aufgelebt. Auch in Düsseldorf bestand sie bis vor wenigen Jahren; dort begrub man den Prinzen Karneval am Aschermittwoch auf dem Karlsplatz; eine Steinplatte in der Mitte des Platzes galt als Denkmal.[1] Diese Platte — vermute ich — ist noch eine Erinnerung an den uralten, für Griechenland ebenso wie für Skandinavien bezeugten Opferbrauch der Steinigung;[2] die geworfenen Steine häuften sich als Grabhügel über dem Geopferten. Der Prinz Karneval ist kein anderer als der Saturnalienkönig; an die Stelle des Menschenopfers ist die Opferung einer Puppe getreten. So wird es sich ja auch wohl mit den Binsenmännern des Argeerfestes verhalten, die von den Vestalischen Jungfrauen in den Tiber hinabgestoßen wurden.[3] Der besprochene Fastnachtsbrauch ist bei Romanen und Germanen verbreitet.[4] — Darauf einzugehen gab Friedrich Kauffmanns „Balder"[5] Anlaß, der in diesem außerordenlich fleißigen, aber in seinen Ergebnissen schwerlich ganz haltbaren Buch die in Frage stehende Materie unter dem Gesichtspunkt des Baldermythus oder vielmehr eines als gemeingermanisch anzusprechenden Ritus von Balders

---

1 Diese Einzelheiten teilte mir auf meine Anfrage die Redaktion des Bonner Generalanzeigers freundlichst mit.

2 Vgl. die Steinigung der entsprechenden Strohpuppe (Caramantran) in der Provence bei Usener, Italische Mythen, Rhein. Mus. XXX S. 201.

3 Vgl. Wilhelm Mannhardt, Wald- und Feldkulte II S. 265 ff. Vielleicht ist in diesem Zusammenhang auch der geprügelten und verbrannten Puppen des Purimfestes zu gedenken. Vgl. über die mutmaßliche Entstehung dieses Festes außer der bei Bousset (Rel. d. Jud. 468 Anm. 1) verzeichneten Literatur Cumont, Revue de philol. 1897, S. 150.

4 Vgl. dazu besonders Usener a. a. O. S. 199 ff (auch für Florenz) und Mannhardt I S. 410 ff, der auf die Sammlungen von Kuhn u. a. verweist. Zu dem ähnlichen Brauch des Kilbe-begrabens vgl. auch Pfannenschmid, Germanische Erntefeste, Hannover 1878, S. 561 ff.

5 Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte I, Straßburg 1902.

Opferung behandelt.[1] Sonderbarer Weise hatten Cumont und Parmentier die erwähnten Stellen bei Philo und in den Evangelien in ihre Erörterungen nicht hineingezogen; das blieb bekanntlich Paul Wendland vorbehalten in seinem ebenso kurzen wie bedeutsamen Aufsatz „Jesus als Saturnalienkönig" (Hermes 33). Mit Bezug darauf meint nun Kauffmann S. 280: „dadurch hat die Parallele, die man gerne und oft zwischen Jesus und Balder gezogen hat, ganz neuen Inhalt gewonnen. Auch Balder fiel wie ein Saturnalienkönig". Ich glaube, man wird mir Recht geben in dem Urteil, daß solche Parallelen uns nicht weiter bringen. Kauffmann sieht in den geschilderten Volksgebräuchen, besonders auch in dem sogenannten Todaustreiben „das uralte, dem Orient mit dem Occident gemeinsame Jahresopfer". Daß es sich dabei, wie nach Kauffmanns Auffassung auch im Baldermythus, ursprünglich um die Opferung eines Gottes handelte, wird ihm deutlich aus der „niederdeutschen Spielform des Todaustragens", dem Steinigen und Verbrennen des sogenannten Jupiter in Hildesheim und ähnlichen niedersächsischen Sitten. Wie weit das alles haltbar ist, muß hier dahingestellt bleiben. Das eine aber ist klar: was nach Kauffmann bei dem Vergleich zwischen Jesus und Balder das tertium comparationis sein würde, erscheint beim Tode Jesu nur als etwas Zufälliges, Unwesentliches; sein Sterben ist in den Augen der Soldaten kein Opfertod; sie ahmen in grausamem Spiel an diesem Gefangenen nur nach, was sie von andern Gelegenheiten, möglicherweise den Saturnalien her kannten. Eher ließe sich noch die Wiederholung des göttlichen Opfers in der Messe zu dem Kauffmannschen Balderritus in Parallele setzen. —

Wenden wir uns nach diesem Exkurs wieder der Frage zu, welcher Brauch, welche Erinnerung den Soldaten bei ihrem mutwilligen Treiben mit Jesus vorschwebte, so scheint mir Reich darin gegen Wendland recht zu haben, daß er jene bei Philo berichtete Spottszene auf den Mimus zurückführt; das ausdrückliche ὡς ἐν θεατρικοῖς μίμοις spricht dafür.[2] Aber m. E. ist jene harmlosere Belustiguug des alexandrinischen Pöbels durchaus zu trennen von der Behandlung des zum Tode verurteilten Jesus durch die Soldaten. Daß es sich um einen dem Tode geweihten Gefangenen hier wie in dem von Wendland nicht heran-

---

[1] In Anlehnung „an die englische und französische Schule der Gegenwart"; besonders Frazer, Hubert und Mauß treten hervor. — Frazers „Golden Bough" ist mir leider unzugänglich.

[2] Man vgl. auch die kurze Mitteilung aus einem im Louvre befindlichen Papyrus in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung 1905 Heft 2 S. 84.

gezogenen Bericht bei Dio Chrysostomus handelt, scheint mir eine nicht zu übersehende Übereinstimmung. Treffend weist Wendland auf die historische Unmöglichkeit des Rettungsversuchs durch Pilatus hin, den Johannes 19, 7—12 auf die Geißelung und Verspottung folgen läßt, und auf die wahrscheinliche Ungeschichtlichkeit der entsprechenden Szene Luk 23, 11. Vielleicht aber darf man eine historische Ergänzung der biblischen Berichte in einem Zusatz des Petrusevangeliums erblicken: καὶ ἐκάθιcαν αὐτὸν ἐπὶ καθέδραν κρίcεωc (Preuschen Antileg. 15), zu dem auch Justin Apol. I 35 (διαcύροντεc αὐτὸν ἐκάθιcαν ἐπὶ βήματοc καὶ εἶπον: Κρῖνον ἡμῖν) zu vergleichen ist. Auf den Königsthron setzte man nach Dio Chrysostomus auch jenen unglücklichen Gefangenen bei den Sacaeen.

Noch ein kurzer Hinweis scheint mir im Anschluß an das Vorstehende erlaubt. Das Sacaeen- und Saturnalienopfer gemahnt an die Selbstbezeichnung des Paulus ὡc περικαθάρματα τοῦ κόcμου ἐγενήθημεν, πάντων περίψημα ἕωc ἄρτι 1 Kor 4, 13, für die sich in der Exegese immer noch nicht die, wie mir scheint, einzig richtige Erklärung durchgesetzt hat. Außer dem schon bei Wetstein zu findenden, von Heinrici nur zum Teil berücksichtigten Material sei besonders auf Useners Bemerkung in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie 137 III (Der Stoff des griechischen Epos) S. 62 verwiesen.[1]

Hamburg. H. Vollmer.

Über Zacharias in Matth 23.

Unbegreiflich ist mir, wie Wellhausen zu Mt 23, 35 f. über den Zacharias von 2 Chr 24 schreiben kann: „Dies ist ein vermutlich erst von der Chronik zu einem bestimmten Zweck erfundener und jedenfalls ganz obskurer Mann, dessen Bekanntschaft bei den Zuhörern oder den Lehrern [= Lesern?] nicht vorausgesetzt werden

[1] Erst während des Druckes stoße ich auf W. R. Patons Aufsatz „Die Kreuzigung Jesu" (im 2. Jahrg. Heft 4 dieser Zeitschrift S. 339 ff.). Paton sieht auch in dem Vollzug der Kreuzigung rituelle Bedeutung; insbesondere zeigt ihm die Dreizahl der Gekreuzigten, „daß die Art der Hinrichtung Jesu mit königlichen Ehren nicht ein bloßes Spiel der soldatischen Roheit war, sondern vor dem Gericht und dem Urteilsspruche schon vorbereitet". Aber die beigebrachten Analogien, besonders auch für die Hinrichtung von Usurpatoren, passen nicht. Christus ist weder ἐπὶ τρισὶ σταυροῖς gekreuzigt, noch ist sein Tod durch ein Massenopfer ausgezeichnet worden. Zudem steht die Zahl 30 beim Argeeropfer keineswegs fest.

konnte: Jesus selber mag von ihm und von dem Buch der Chronik überhaupt wenig gewußt haben, die Gelehrten des Hebräerevangeliums haben ihn aufgespürt. . . . Was endlich das Entscheidende ist: sein Blut kann nicht als das letzte vergossene Blut eines Gerechten dem Abels als dem ersten entgegengesetzt werden; denn nach ihm haben die Juden noch viele Propheten und Gerechte getötet, z. B. unter König Manasse und unter König Jojakim".

Sacharja selber ruft ja nach der Erzählung das göttliche Gericht an (ירא יהוה וידרש), und das Targum erweitert die Erzählung, indem es den Anlaß seiner Tötung näher angibt, den Götzendienst des Königs und des Volkes am großen Versöhnungstag. Ebenso weiß das Targum zu Threni 2, 20: „Wie ihr getötet habt den Sacharja den Sohn Iddos, den Hohenpriester und treuen Propheten im Haus des Heiligtums des Herrn am Versöhnungstag, weil er euch zurechtwies, daß ihr nicht solltet Böses tun vor dem Herrn". Auch in den Handschriften des Targums mit orientalischer Vokalisation, die den Versöhnungstag und das Heiligtum des Herrn weglassen, fehlt hier die Erwähnung des Zacharias des Sohnes Iddo nicht; nur heißt er nicht „Hohenpriester", sondern einfach „Priester und Prophet".

Wie berühmt aber dieses Martyrium in jüdischen Kreisen war, zeigen Lightfoot's Auszüge aus Hieros. in Taanith, fol. 69. 1, 2; Bab. in Sanhedr. fol. 96, 2. Weil sein Blut noch nicht zur Ruhe gekommen war, hat Nebusaradan bei der Zerstörung des Tempels ihm 94000 Rabbinen, Schüler und junge Priester zum Opfer gebracht. Ebenso streiten die Talmudisten schon, in welchem Hof des Tempels er getötet worden sei, ob in dem der Frauen, Israels oder der Priester und entscheiden sich für den letzteren (= zwischen Tempel und Altar).

An den Zacharias des Josephus (bell. Jud 4, 335), für den Wellhausen sich entscheidet, hat schon Grotius erinnert; ebenso L'empereur bei de Dieu und andere. (Den Namen des Vaters liest Niese jetzt Βάρεις mit PA, VR haben ähnlich βαρεῖς, MC βαρούχου, L et i. m. M βαρισκαίου „quod magnam habet speciem veri". Hierbei scheint mir eine Zusammensetzung mit βαρ (Sohn) vorzuliegen, an die wir bei Βαραχίου im NT natürlich nicht denken dürfen).

Ganz unverständlich ist, wie Wellhausen als das Entscheidende bezeichnet: jenes Zachariasblut könne nicht als das letzte vergossene Blut eines Gerechten dem des Abel entgegengestellt werden, weil nach ihm

[1] Vgl. auch was Merx aus Gittin 57b übersetzt.

die Juden noch viele Propheten und Gerechte getötet haben z. B. unter König Manasse und unter Jojakim. Letzteres ist ja richtig, aber das bezeichnende ist ja gerade, daß die Chronik dies nicht erwähnt, daß vielmehr die Tötung jenes Zacharias die letzte in ihr, und falls die Chronik schon damals das letzte Buch des alttestamentlichen Kanons war, überhaupt die letzte in den heiligen Schriften erwähnte Bluttat war. Ich weiß nicht, wer der erste war, der die neutestamentlichen Stellen gerade zu diesem Schluß auf die Anordnung des Kanons in der Zeit Jesu benutzte. J. Chr. Wolf 1741 nennt den Zacharias von 2 Chr 24 ultimus, qui in codice sacro V. T. memoretur impie occisus. An die Chronikstelle erinnert ja das ἐκζητηθῇ von Lk 11, 51 fast wörtlich (ידרש daselbst; nicht = בִּקֵּשׁ, was Baljon beizieht). Übrigens fehlt υἱὸς Βαραχίου Lk 11, 50 in den meisten Zeugen; nur D syr cur, bei denen Verdacht harmonistischen Einflusses vorliegt, und einige andere haben es. So muß die Verwechslung in Matth nicht der ältesten Überlieferung angehören; übrigens zeigt ja das Targum von Threni 2, daß sie oder eine ähnliche auch sonst bei den Juden sich findet.

In einer kleinen Einsendung an die Expository Times 13, 562 habe ich mit Verweisung auf Ez 8, 16 Joel 1, 17 2 Macc 7, 36 Protev Jacobi 23 gezeigt, daß ναὸς (οἶκος) Übersetzung von אוּלָם ist und so kein Wiederspruch mit 2 Chr. 24 besteht (über syr. קסטרומא s. auch Merx zur Stelle).

Auf die Legende vom Vater des Täufers einzugehen ist kein Anlaß; aber ich will nicht schließen, ohne das Bedauern auszusprechen, daß Wellhausen sich nicht die Mühe nimmt, genauer nachzuforschen, ehe er so entschieden seine Behauptungen aufstellt („jedenfalls ganz obskurer Mann"; vgl. auch zu Matth 6, 10 „ein paar obskure Handschriften"). Gerade die, welche ihre besondere Freude daran haben, daß Wellhausen seine Kraft auch in den Dienst des NT's stellt, möchten seine Beiträge von allen Fehlern frei wissen.

Maulbronn. Eb. Nestle.

Cena pura.

Prof. Schürer begleitet meine von ihm oben, S. 8, mitgeteilte Vermutung über die Bedeutung des Ausdruckes „cena pura" mit den Worten: „Dies alles ist aber doch sehr künstlich und unwahrscheinlich, namentlich, weil die „feine Mahlzeit" erst am folgenden Tag (am Sabbat) genossen

wurde. Am Rüsttag genoss man eine einfache, frugale Mahlzeit, um der Festmahlzeit des Sabbat die gebührende Ehre erweisen zu können". Aber dieses Argument gegen meine Hypothese entfällt bei näherer Erwägung; denn unter der „cena" verstanden die Urheber der Benennung „cena pura" nicht die einfache, frugale Mahlzeit des Freitags, die dem am Abend erfolgenden Eintritte des Sabbat lange vorausging, sondern die Abendmahlzeit, mit der der Sabbat feierlich eingeleitet wurde. Diese Abendmahlzeit ist eine der drei pflichtgemäßen Mahlzeiten des Sabbat (שלש סעודות), über welche im bab. Talmud, Sabbat 116bff viel zu lesen ist. Die „Festmahlzeit des Sabbat", von der Schürer spricht, findet also nicht am folgenden Tage, dem Sonnabend, statt, sondern schon am Freitag-Abend; denn von den „drei Mahlzeiten" des Sabbat kommt der den Sabbat einleitenden ein besonders festlicher Charakter zu. Und sowie die hebräisch und aramäisch redenden Juden den Freitag nach dem ihn abschließenden, wenn auch schon zum Sabbat gehörigen Abend benannten, so benannten die Juden römischer Zunge den Freitag nach der ihn abschließenden und zugleich den Sabbat einleitenden Abendmahlzeit. Die „Zurüstung" (παρασκευή), welcher der griechische Name des Freitags entnommen ist, galt zwar allen Mahlzeiten des Sabbat, aber in erster Reihe der des Freitag-Abend. Man darf annehmen, daß bei den Juden der Stadt Rom, woher sich wahrscheinlich der Ausdruck „cena pura" verbreitete, die Abendmahlzeit besonders opulent war, da in Rom die coena die Hauptmahlzeit war. In Rom spielt auch jene Anekdote von dem Schneider, der die Sabbate und Festtage sehr in Ehren hält und einmal an einem Freitag — nach anderer Version am Rüsttage des Versöhnungsfestes — beim Fischeinkaufe den Diener des Praefecten überbot (Genesis rabba c. 11, Pesikta rabbathi c. 23; s. Die Agada der palästinensischen Amoräer II, 340; vgl. b. Sabbat 119a). Ein Tannait vom Ende des 2. Jahrhunderts, Ismael b. Jose, nennt es als das große Verdienst der reichen Juden der Diaspora, daß sie den Sabbat ehren (Sabbat 119a; s. Die Agada der Tannaiten II, 409); die Ehrung des Sabbat geschah aber vor allem durch die opulenten Sabbatmahlzeiten. Darum ist es nicht zu verwundern, daß die römischen Juden den Rüsttag des Sabbat nach der ersten der drei Sabbatmahlzeiten benannten. Weshalb diese die „reine" hieß, habe ich so zu erklären vermeint, daß „cena pura" einem hebräischen סְעוּדָה נְקִיָּה entspräche. Leider aber findet sich ein solcher Ausdruck nirgends, und ich selbst bin von der Haltbarkeit dieser Hypothese nicht überzeugt. Eine andere Annahme dürfte vielleicht eher einleuchten. Die römischen Juden bezeichneten mit dem Epitheton

„rein“ die Heiligkeit und Weihe dieser Festmahlzeit, im Gegensatze zu dem schwelgerischen und oft in Zuchtlosigkeit ausartenden Charakter der Mahlzeiten, wie sie im Rom der Kaiserzeit sich ihnen darboten. Ein mehrmals vorkommender Agadasatz, der verschiedenen Autoren zugeschrieben wird, stellt die von zuchtlosen Reden und Gotteslästerungen begleiteten Festgelage der heidnischen Völker den durch fromme Loblieder und Unterredungen über die Tora geweihten Mahlzeiten der Juden gegenüber (s. die Aussprüche zu Esther 1, 10: b. Megilla 12b, Esther r. z. St., Midrasch Abba Gorion z. St.; Schir rabba zu Hoh. 8, 13). Ein solches erhebendes Bewußtsein von der religiösen Weihe der Sabbatmahlzeit und ihrem Gegensatze zu den unreinen Gelagen der Heiden mag es bewirkt haben, daß man die Mahlzeit des Freitag-Abends und dann den Freitag selbst „cena pura“ nannte.

Budapest. W. Bacher.

Ein Name des Sonntags im Talmud.

Ein Ausspruch des babylonischen Amora Samuel (erste Hälfte des dritten Jahrhunderts) enthält eine Benennung des Sonntags als christlichen Festtages, der, weil er in den durch die Zensur veränderten Ausgaben des Talmuds beseitigt wurde, wenig Beachtung gefunden hat. Er lautet: יום נוֹצְרִי, Aboda zara 6b und wiederholt ib. 7a. Die Münchener Handschrift hat an der ersten Stelle נוצְרים statt נוצרי, was aber nur irrtümliche Schreibung ist. Die zensierten Ausgaben bieten anstatt des Ausdruckes eine Lücke oder setzen יום אחד, oder auch יום א' an seine Stelle.[1] Der Ausdruck יום נוצרי bedeutet: „Tag des Nazareners“, d. h. Tag Jesus' (ישו נוצרי ist der Name Jesus' im Talmud); es ist also die jüdische Wiedergabe von κυριακὴ ἡμέρα, Tag des Herrn. In dem erwähnten Ausspruche wird der „Tag des Nazareners“ in eine Reihe mit den Festtagen der Heiden gestellt. Vgl. auch J. Q. R. XVII, 181.

Budapest. W. Bacher.

[1] S. Rabbinowicz, Variae lectiones zu beiden Stellen (Bd. X S. 15 und 17).

Ein Zitat aus den Λόγια Ἰησοῦ.

Eine literarische Benutzung der von Grenfell und Hunt entdeckten Λόγια Ἰησοῦ scheint mir immerhin der Erwähnung wert, obwohl das Interesse an dem eigenartigen Stück durch den neuen Fund des Eingangs wohl sehr herabgedrückt ist. Der fünfte Spruch des ersten Blattes enthielt bekanntlich die Worte ἔγειρον τὸν λίθον κἀκεῖ εὑρήσεις με, σχίσον τὸ ξύλον κἀγὼ ἐκεῖ εἰμι. Auf sie nimmt eine Glosse des Etymologicum Gudianum bezug: Ἔγειρον· οἷον „ἔγειρε τὸν λίθον". ἔγειραι δὲ ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι. Es ist nach dem Lemma sicher, daß in dem Zitat ἔγειρον herzustellen ist; aktivischer und medialer Aorist sind sich entgegengestellt; die Bedeutung „erhebe den Stein" wird durch den Gegensatz ἔγειραι, „erhebe dich" (aus Ev. Joh. 5, 8 oder einer ähnlichen Stelle) gesichert. Freilich ist die Korruptel ἔγειρε ziemlich alt. Sie ist in einer weiteren Glosse bei Suidas vorausgesetzt: Ἔγειραι· ἔγειραι σὺ αὐτός, διὰ διφθόγγου, ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι, ἔγειρε δὲ τὸν λίθον, διὰ τοῦ ε̄ ψιλοῦ· ἐνέργειαν γὰρ σημαίνει. Die zuerst rein lexikalische Bemerkung ist hier im Sinne der späten orthographischen „Epimerismen" umgestaltet; die Vorlage zeigen die sogenannten Herodian-Epimerismen S. 271: Ἔγειραι· ἀντὶ τοῦ ἐγέρθητι, δίφθογγον, ἔγειρε δὲ [ἄλλος] ἄλλον. Aus der epimeristischen Fassung ist eine Glosse bei Zonaras (605) interpoliert, welche ursprünglich lautete: Ἐγείρου χρὴ λέγειν, οὐχὶ ἔγειρε, εἰ μή τις προστίθησι τὸ σεαυτόν, dann aber, als sich ἔγειραι für ἔγειρε eingeschlichen hatte, fortgeführt wurde: ἔγειρε δὲ τὸν λίθον, <τὸ ε̄> ψιλόν. Das Zitat scheint hier ohne jede Kenntnis weitergegeben. — Eine Benutzung des Neuen Testamentes in lexikalisch-grammatischen Schriften ist schwerlich vor dem V. oder VI. Jahrhundert denkbar. In dieser Zeit scheinen also unsere Λόγια (oder das Evangelium, mit dem sie zusammenhängen?) immer noch in weiteren Kreisen gelesen zu sein.

Straßburg. R. Reitzenstein.

Mt 6, 2.

Mt 6 handelt von den „guten Werken". Zu diesen gehören nach altjüdischer Anschauung drei Stücke: תשובה Umkehr, תפלה Gebet und צדקה Almosen. Für Umkehr sagte man auch: צום Fasten, für Gebet: קול Stimme, für Almosen: ממון Mammon.

Von diesen drei Stücken handelt Mt 6, 1—18. 6, 1—4 vom Almosengeben; 5—15 vom Beten; 16—18 vom Fasten. — In einem anderen

Zusammenhange, ursprünglich vielleicht doch zusammengehörend, handelt vom Beten und Almosengeben Mc 12, 40—44 vgl. damit Lc 20, 47; 21, 1 ff. Die Stelle bei Mc beginnt: Und er setzte sich dem Schatzkasten (γαζοφυλάκιον) gegenüber und schaute zu, wie die Menge Münze in den Kasten einlegte.

Dieser Kasten im Tempel ist uns bekannt unter dem Namen Schofar, Posaune, Trompete. Die Benennung rührt daher, weil dieser Kasten hornartig konstruiert war, damit die Betrüger nicht die Hand hineinstecken und die Gelder entwenden könnten, s. Schekalim 6, 15 u. Levy Neuhebr. u. Chald. Wörterbuch s. v. שופר.

Ich glaube, daß von hier aus ein Licht fällt auf Mt 6, 2. Jesus sagt: wenn du Almosen gibst, so laß nicht vor dir her trompeten. — Bunsen fügt erläuternd hinzu: „Was folgt, genügt um zu beweisen, daß eitle und heuchlerische Reiche wirklich dergleichen taten, als ein Zeichen für die Armen sich zu versammeln“ usw. — Eine solche Sitte ist aber aus dem jüdischen Altertum gar nicht bekannt. Ich vermute daher, daß Jesus ursprünglich gesagt hat: Wenn du Almosen gibst, so lege es nicht in den Schofar. Dem Übersetzer war aber das Wort Schofar in seiner hebräischen Vorlage nur in der Bedeutung Trompete bekannt, so schrieb er dafür: μὴ σαλπίσῃς.

Stockholm. G. Klein.

---

27. 5. 1905.

DRUCK VON W. DRUGULIN IN LEIPZIG.